
诺思洛普·弗莱研究丛书
伟大的代码
——圣经与文学
北京大学出版社





ISBN 7-301-03314-1/I·415 定价：16.80 元

诺思洛普·弗莱研究丛书

伟大的代码

——圣经与文学

[加拿大] 诺思洛普·弗莱 著

郝振益 樊振幗 何成洲 译

北京大学出版社

新登字(京)159号

图书在版编目(CIP)数据

伟大的代码:圣经与文学/(加拿大)弗莱著;郝振益等译. －北京:北京大学出版社,1997
(诺思洛普·弗莱研究丛书)
ISBN 7－301－03314－1

Ⅰ.伟… Ⅱ.①弗… ②郝… Ⅲ.圣经－影响－文学－研究 Ⅳ.I059.9

中国版本图书馆CIP数据核字(97)第05083号

书　　名:伟大的代码:圣经与文学
著作责任者:郝振益　樊振帼　何成洲
责任编辑:江　溶
标准书号:ISBN 7－301－03314－1/I·415
出　版　者:北京大学出版社
地　　址:北京市海淀区中关村北京大学校内　100871
电　　话:出版部62502015　发行部62559712　编辑部62502032
印　刷　者:北京市朝阳区飞达印刷厂
发　行　者:北京大学出版社
经　销　者:新华书店
850×1168毫米　32开本　9.875印张　253千字
1998年1月第一版　1998年1月第一次印刷
定　　价:16.8元

弗莱研究丛书编委会

总　序

在二十世纪群星璀璨的人文科学和社会科学领域，有一位加拿大人的名字格外耀眼，他就是诺思洛普·弗莱(Northrop Frye, 1912—1991)。正是这位伟大的加拿大学者，以其对人类精神文明的卓越贡献而被载入史册，他的思想理论不断地被东西方学者和理论批评家引用和讨论，从而为加拿大的文化和文学从"边缘"逐步向中心运动作出了无与伦比的贡献。正是出于对弗莱的遗产发扬光大、把加拿大文化和学术思想介绍到中国之目的，我们在加拿大驻中国大使馆文化处，尤其是王仁强(Richard King)参赞的大力帮助和支持下，编辑了这套"弗莱研究丛书"，旨在把中国的加拿大研究推进到一个新的深度，同时也让弗莱的文化理论与中国文化和文学研究产生相互启迪的作用。

弗莱作为二十世纪屈指可数的大师级思想家和理论家，其贡献和成就表现在诸多方面，这里仅作一简略概括：(1)作为一位文化哲学家或文化革新者，弗莱毕生致力于建构自己的理论体系，使其在国际文化理论界独树一帜；(2)作为加拿大在国际学术界的主要发言人，他的学术思想和批评理论曾一度经历了从"边缘"到中心其后又逐步被再度"边缘化"的历程，但到了临近世纪末的今天，人们又发现了他的理论的潜在价值；(3)作为一位有着世界性影响的文学理论批评家，他所开创的神话－原型批评理论曾一度与马克思主义和精神分析学在五六十年代的西方文论界形成过"三足鼎立"的局面；(4)作为一位有着自己独特风格的元批评理论家和比较文学研究者，他的

理论对结束“新批评”在英语文学和文论界实际上的一统天下和比较文学超学科研究的兴起有过举足轻重的作用。我们可以这样来总结，弗莱的伟大之处就在于他不属于任何一个学术理论流派，但他同时却又能与任何一个当代批评流派进行对话，引发他们争论，给他们以启示。这也正是为什么我们要联合国内多所高校和科研机构的同行共同编辑这套丛书的一个重要原因所在。在此我们谨向加拿大政府表示衷心的感谢：他们的慷慨资助使这套书的出版成为可能；同时我们也感谢出版这套丛书的北京大学出版社和中国社会科学出版社，没有他们的支持和编辑们的辛勤劳动，本丛书也不可能顺利出版。我们希望本丛书的出版不仅能对中国读者认识弗莱及其理论有所帮助，同时也能对整个弗莱研究有所贡献。

弗莱研究丛书编委会

1995 年 9 月

中译本序

王 宁

加拿大作为一个年轻的国家，其文化和文学的历史自然是短暂的，但在本世纪的加拿大乃至整个北美人文科学和社会科学领域内的最杰出学者中，诺思洛普·弗莱(Northrop Frye 1912—1991)的名字却格外醒目。毫无疑问，弗莱的影响早已超越了加拿大以及北美，他被公认为当代世界上最重要的文化批评和文学理论批评家之一。自从弗莱于1957年出版《批评的解剖》时起，国际学术界就开始了对他的研究，在过去的三十多年里，从各个角度和领域对弗莱的研究著述真可谓汗牛充栋，但实际上，从现有的研究成果来看，弗莱的影响还远不止研究者们所涉及的领域。当今北美弗莱研究的权威性学者罗伯特·丹纳姆(Robert Denham)曾作过周密的考证，他从各国学者对弗莱及其著述的评述和引用的次数统计出，弗莱的地位应当排在马克思、亚里多士德、莎士比亚、列宁、柏拉图、弗洛伊德和罗兰·巴尔特之后，是一位高踞于自己的时代之上的伟人，他应当被当作一位划时代的思想家来研究。虽然在他生前以及嗣后，西方学者已经对弗莱其人、他的学术遗产以及其原型批评理论作了深入细致的研究，同时也从各自的不同理论视角对这位承先启后的人物作了不同的解释；但是时至今日，他在本世纪知识界和思想界的重要性尚未被第三世界和东方国家的读者充分认识到。因此我们这套"诺思洛普·弗莱研究丛书"实际上就是为了填补这个空白而编辑的，而本书的

翻译介绍更是有助于我们从一个超越于文学批评领域的新视角来重新理解弗莱的批评理论和学术思想。

在近三十多年的弗莱研究中，大多数论者主要将弗莱当作一位文学理论批评家或文学学者来研究的，所以，将弗莱理解为现代主义文学理论批评的一位大师级人物并不算过分，因为他本人就曾经把几千年来的西方文学当作一个整体来考察，并试图建构一种"整体化"的批评理论。但是要全面地、准确地理解这样一位跨越时代、跨越国界和固定学科界限的复杂人物以及其有着多重代码的理论著述决非易事。弗莱对当代文化学术的贡献表现在诸多方面：首先，作为一位文化哲学家或文化上的锐意革新者，他是一位有着致力于建构自己理论体系的自觉意识的理论家，他的批评理论中既有着新批评的影响，同时又不时地显露出对马修·阿诺德的文化批评思想的引证，因而他的批评文字实际上是一种"元批评"的叙述。其次，他是加拿大文化学术界在国际上的主要发言人，他的学术思想和批评理论曾一度从"边缘"步入"中心"（五十年代后期和六十年代），然后又退出其中心地位（七十年代初后结构主义崛起以后），成为后一代学人们所考察研究和质疑甚至重构的"当代经典"。第三，弗莱作为一位具有世界性影响的文学理论批评家，曾以其独树一帜的神话—原型批评影响了整整一代批评家和比较文学学者，说他的理论曾一度与马克思主义和精神分析学批评在西方文论中起过"三足鼎立"的作用（雷内·韦勒克语）并不为过，而且直到八十年代后期后殖民主义理论在北美逐渐成为人们关注的中心以来，仍可以在弗莱为《加拿大文学史》撰写的两篇结论中觅见后殖民理论家关心的中心/边缘等问题；第四，作为一位有着自己独特风格的元批评理论家和超学科比较文学学者，弗莱的理论对结束"新批评派"在英语文学界的一统天下之地位和比较文学超学科研究的兴起也起过不可忽视的作用。我们完全可以这样来概括，弗莱的伟大之处正在于他不属于任何一个流派，但同时又能与当今任何一个批评流派进行对话；他的理论著述中决不

只蕴含有一种代码，而是有着多重相互关联甚至相互矛盾的代码共存和抵牾，因而使使得他的批评思想对今天的批评论争有所启迪。

弗雷德里克·詹姆逊(Fredric Jameson)十分精当地论述过弗莱的重要意义，在他看来，“弗莱的伟大之处以及他的著述与那些众多的一般性神话批评之间的重大差别就在于，他善于提出具有共同性的问题，并从作为集体表现的宗教性中得出基本的、本质上具有社会性特征的解释性论断”。对于这一特征，我们完全可以从本书的行文中见出端倪。按照詹姆逊的看法，弗莱的神话理论还带有某种具有启蒙性的“非神秘性”，而且越到他的晚年，这种矛盾性就越为明显地表现在他的著述中。弗莱是一位同时具有社会关怀和神话关怀的批评家，他在任何时候都没有全然忽视意识形态的作用。因此我们可以这样认为，弗莱及其理论的另一个重要之处就在于，他使得文学批评摆脱了封闭自足的学院派领地，从而将文学研究置于一个更为广阔的文化和跨学科的语境。在这个意义上，称他为一位“文化批评家”或跨学科比较文学研究者是颇为恰当的，这也就是为什么在当今的文化研究和文化批评大潮的冲击下弗莱的意义大有被重新发掘之势。

本书的副标题为“圣经与文学”正好涉及弗莱毕生所从事的两个领域的工作：宗教与文学，而本书则恰恰起到了沟通这两个学科的桥梁作用。正如弗莱在本书各章中对圣经的精妙阐释那样，他自己的理论实际上也隐含着多种代码，因而也有着供读者不同角度进行理论阐释的可能性。总之，弗莱作为一位承先启后的人物，始终居于他所生活的两个时代(现代和后现代)之间，他的整个学术生涯充满了矛盾，而正是这种多重矛盾的张力才使他的理论不至于因时光的流逝而失去应有的价值。可以确切地说，他是现代主义文学批评的最后一位巨人，同时也是步入后现代时代后北美批评界的第一位承先启后的重要人物，我们今天可以从各家文化批评的理论方法中窥见弗莱的影响和踪迹。弗莱及其理论对当今后现代主义论争也不无意义，这主要体现在这样几个方面：(1)他大胆地将民间传说和神话等亚文学

体裁包容进文学的话语，从而打破了高级文学与低级文学之间的界线；(2)他使文学研究参照其他学科及表现领域，如宗教学、人类学、神话学等，从而打破了文学批评的自足性和整体性；(3)他对加拿大文学之"后殖民性"(postcoloniality)的提及在当今的后殖民主义思潮中也得到了回应。本书的写作可以说体现了上述第一和第二个方面的特征，因此本书既可帮助文学研究者理解宗教(圣经)，又可以使专事宗教研究的学者获得颇有意思的文学知识。

在当今的西方理论批评界，文化研究占据了主导地位。提到文化研究，人们自然会想到英国的F.R. 利维斯、理查德·霍佳特和雷蒙德·威廉斯等人的贡献。但正如汉密尔顿所正确地指出的那样，在这个名单后面还应加上来自加拿大的弗莱，因为他之于文化研究的意义越是到当今越为人们所认识。可以说，正是由于上述几位学者的努力，文化研究成为近几年来在西方学术理论界风行的一种跨学科、跨文化和跨艺术门类的研究领域。它开始时仅致力于文学的文化批评，试图通过建立一个文学经典的途径来提高整个读者大众的文学水平和审美修养，因此带有明显"启蒙"的精英意识。后来在学者们的共同努力之下，文化研究才逐步走了早先的经典文学研究领域，汇入到当代文化研究的大潮中。文化研究涉及的对象主要是当代文化，或更确切地说是非精英文化，也即文化研究更关注通俗文化和一切大众传播媒介。文化研究兴起的范围主要是英语文学界，因而首先对弗莱所从事的两个领域——英国文学和比较文学——构成了强有力的挑战。我们可以从文化研究的发展道路看到它与弗莱的学术生涯的相似以及这二者的内在联系：从英国文学或经典文学研究出发，逐步通过反形主义而扩大文学研究的领地，最后又从文学内部对之进行解构，从而实现范围更广泛的文化批评。在这方面，弗莱始终站在当代文化研究的前列，为其在九十年代的崛起进而步入中心立下了汗马功劳。而相比之下，我们今天的文化研究者，除少数加拿大学者外，却很少提及弗莱的贡献，这不能不说是一大缺憾。

学者们一般认为,《伟大的代码》这本书在弗莱的所有著作中占有很大的比重,这与弗莱本人的双重身份不无关系:杰出的文学批评家、研究者和联合教派的首领人物。这本书的写作充分体现了弗莱在上述两个领域里的深厚功力和学识,在某种程度上说来,它可以算作另一部与《批评的解剖》相媲美的论著。照弗莱自己的解释,"我写这本书的目的是从文学批评的角度来研究圣经。原先我想写一部有关圣经意象和叙事的比较深入的导论,并且说明圣经中的这些内容怎样构筑成了一个幻想的框架——我把这个框架称为神话世界。"他的这种构想不仅对他同时代和后代加拿大作家,如爱丽斯·门罗、马格丽特·劳伦斯、马格丽特·艾特伍德等人的创作有着不可忽视的影响,也对探讨文学和宗教这一超学科比较文学的重要课题的研究提供了精当的范例。弗莱一反那种陈腐的学究式考证,代之以一种流畅优美的文学风格把圣经的基本要义启示给了文学研究者。曾经有人断言,西方文学的历史实际上就是一部宗教的历史,更具体地说,各个时代的作家的创作都离不开从圣经中获得的启迪,因此研究西方文学,没有对圣经的最起码的理解显然是无从下手的。弗莱在本书中开宗明义地指出,"这本书不是一本有关圣经的学术性著作。它远不是一部理论著述……我很快就意识到,学习英国文学的学生如果不了解圣经,就会对所学的作品在许多地方无法理解,其结果是勤于思索的学生就会不断地对作品的内在含义、甚至意思产生误解。"但是对圣经的掌握既不可断章取义,又无法以其毕生的精力去专门研究它,这样看来,借助于现成的研究成果有助于研究者从整体上来把握其精神实质。应该说,弗莱的这本书就是一部相当权威性的同时又具有可读性的"圣经导读":"……圣经从古到今是作为一个整体来看待的,它也以一个整体影响着西方的想象力。"对想象力的影响不仅体现在创作上,也体现于理论的建构和批评的实践,例如"在今天的文学批评理论中,有许多问题来自对圣经的解释学研究。当代的许多批评方法就是隐隐约约地受到有关上帝死了的种种说法的激发而产生

的。而上帝死了的说法也是来自圣经的文学批评。我觉得文学批评理论中有许多系统阐述如果应用于圣经，比起应用于别的任何地方都更加能站住脚。”可以说，弗莱的这些论述足以表明他已经超越了早期的自律式文学批评模式，介入了结构主义之后的文化批评的理论争鸣和对话。

《伟大的代码》是基于作者在多伦多大学的多年教学实践而写成的，除去对学生进行启蒙作用外，它还试图依循作者早年的解剖之传统对圣经与西方文学的关系作一番评述，尤其是圣经对文学创作的影响。正如乔纳森·哈特所指出的，“这本书的结构就像圣经一样是一个双面镜”，也即它一方面从文学的角度来阐释圣经，使之具有神秘性和趣味性，另一方面又透过圣经这面镜子对文学文本和文学原型做出全新的观照。本书分为两编，前后呼应，互为补充，形成一个整体。第一编包括四个章节：第一章关涉人们用来谈论圣经的语言及其问题，提供了一个可赖以将圣经当作一个具有想象力的影响物加以观照的语境；第二章和第三章讨论了神话和隐喻，尤其是这二者是如何与圣经的字面意义相关联的，并通过这种关联来逐步破译其代码；第四章探讨了俗权以及其与基督徒阅读圣经的传统方式之间的联系。第二编则较为直接地将批评的原理应用于圣经的结构。第五章一开始就涉及了启示的七个阶段：创造，出走，律法，智慧，预言，福音和启示，然后一一对之作了详细阐述；第六章和第七章实际上分别对圣经的意象和叙事结构作了归纳和综述，使人对圣经有一个总体的认识和把握；第八章则再次对所谓“宗教修辞”作了探讨，并简略地考察了其多重意义，为读者指出了一个始自字面意义通向破译代码的方向。显然，弗莱依循自己熟悉的循环式、周期性或戏剧性结构，带领读者穿过类型学的车轮的静止点直取本书的核心部分。应该说，作为文学家的弗莱完全是以文学叙述的方式来阐释圣经的，因而其独特之处是不言而喻的，这也恰恰是本书的意义和价值。

毫无疑问，本书的写作标志着弗莱已经从一个在相当大的程度

上继承新批评的自足式本体论批评传统的文学批评家转变为一个将文学批评置于更为广阔的文化语境下的文化批评家,但与雷蒙德·威廉斯、理查德·霍佳特等英国文化批评家所不同的是,弗莱同时具有神秘关怀(形而上的终极)和社会关怀(形而下的世俗关怀),从本质上说来仍是一个文主义者,他所立足的主要领域仍然是文学,他更关注的是想象性文学,而非学究式的考据和纯理论推演,这也是他作为一位文化批评家和文学理论家的独特之处。因此在他眼里"圣经是一部浩瀚的神话,是从创世到启示这个时期的叙事,是由一系列反复出现的意象组成的统一体。这些意象'凝结'成为一个单一的隐喻群,所有的隐喻都认同于弥赛亚的肉身,这人就是所有的人,这整个的'道'就是一个'道',这是一粒沙又是整个世界"。在圣经这个浩瀚的海洋里探宝本身就充满了无穷的乐趣。

最后简单地提一下本书的翻译过程:据说早在弗莱在世时就有中国学者试图翻译这部难译的书,后来因故未果。弗莱的去世和中国加入国际版权公约这两件事也给后来的翻译尝试者造成了一定的困难。也许由于本书中译本的迟迟无人问津,对弗莱在中国的翻译介绍就流于片面和简单化。为了弥补这个缺憾,我们丛书编委会在加拿大政府的支持下,从美国购买了版权,并聘请资深翻译家郝振益教授主持本书的翻译工作。现在三位译者不辞辛苦终于啃下了这块难啃的"骨头",用准确流畅的文学语言把这部经典性著作展现在读者面前。我代表编委会向他们致以衷心的感谢,同时也希望我国的文学和文化研究者从弗莱的这部著作中获得有益的启示。

1996年8月于北京

目　录

导　论

我写这本书的目的是从文学批评的角度来研究圣经。原先我想写一部有关圣经意象和叙事的比较深入的导论，并且说明圣经中的这些内容怎样构筑了一个幻想的框架——我把这个框架称为神话世界。在这个框架之中，西方文学一直运行到十八世纪，而且在一定程度上迄今仍在其中运行。原来的这个意图我并没有放弃，但是在经过一个时期的研究并写成《批评的解剖》一书后，这个意图退到了次要地位。而对于一些属于序言性质的问题，我本来打算把它们限制在头一两章里，却大大扩充了。开始时写成一个很长的黑格尔式的前言，最终独自成为一卷。经过认真考虑之后，我决定不在这书上冠以“第一卷”这个带有预告意思的名称，我所出的每一本书应该都是一个整体。不过实际上我现在已在积极准备写一本第二卷，这篇导论里有部分内容对第二卷也是适用的。

这本书不是一本有关圣经的学术性著作。它远不是一部理论著述。它只是记下了我自己的阅读心得，毫无表达学术界权威性共同看法之意。至于为什么要写这本书，我无法作出直接的回答，只能谈谈这书是怎样写成的。早在我还是一个助教的时候，就开始对圣经产生了兴趣。那时我正讲授密尔顿，同时写一些关于布莱克的文章。即使以英国文学的标准来衡量，这两位诗人的创作也是同圣经特别密切相关的。我很快就意识到，学习英国文学的学生如果不了解圣经，就会对所学的作品在许多地方无法理解，其结果是勤于思索的学生就会不断地对作品的内在含义甚至意思产生误解。因此我开了一门英

文圣经课，作为英国文学的导读课，也作为自己学习圣经的最有效的途径。

我开这门课起初是想给学生充分提供有关圣经的资料，使他们看到圣经对文学有什么样的影响。然而这种作法会使这门课实际上成为圣经用典和结构的"注脚"。譬如布莱克的诗句"大地呵，大地回归"虽然只有几个字，却包含了七个圣经典故[1]。在十九世纪作家的许多作品中，时时可以发现1611年圣经译本的韵律，就像在别的国家的作品中时时可以发现著名格言的影响一样。可是典故和结构并非理想的基本教学内容，因此我转而寻找更加坚实的教学基础。

我考察了别的大学的类似课程，很多都用"作为文学的圣经"之类的名称。读者将会发现本书没有用这个名称作为副题。上述那些课程和大学里别的文学课相似，主要是以圣经中的资料为基础的，例如约伯记或耶稣布道时讲的道德小故事。圣经里的这些内容对我来说当然也很重要，但这种课程设计首先就设定了圣经是，或者说可以把圣经看成是，近东古代文学的一种作品选集。对圣经的这种研究方法和我作为一个批评家的秉性是相背的。文学批评家的天性告诉我，文学批评的过程始于对作品的反复通读，直至对它达到总体把握的程度。只有到这时，批评家才能对文本从整体的想象中升华出整体的概念。可是圣经是一部鸿篇巨制，内容包罗甚广，许多打算通读的人还没有读完第三部《利未记》就读不下去了，其中的一个原因就是圣经与其说是一本书，不如说是一个小图书馆。几乎可以这么说，圣经之所以被认为是一部书，只是因为为了方便起见，把它装上了封面和封底。实际上"圣经"这个词原意是指一批小书[2]。也许那时"圣经"根本就没有作为一个实体而存在，被称为"圣经"的只是杂乱无章地堆积起来的一批文本。

不过这种说法即使是真的，倒也无关紧要。事关重要的是"圣经"从古至今是作为一个整体来看待的，它也以一个整体影响着西方的想象力。它的存在也许是迫于外力的需求，但不管这外力是什么，

任何事物即使是被迫存在，也必然有其内在的存在下去的基础。凡是确实从头到尾读完圣经的人都会发现，这部书有开头，有结尾，有若干线索贯穿书的总体结构。它始于时间的开始，太初创世，止于时间的结束，即《启示录》所记述的。在起始与结束之间，用亚当和以色列这两个名字为象征，概述了人类的历史，或者说讲述了人类历史中它所感兴趣的方面。书中也有许多具体的意象：城市，山峦，河流，花园，树木，油脂，泉水，面包，酒，新娘，羊，还有许多别的东西。这些意象不断地反复出现，明确地喻示了某种整体化的原则。这种整体化原则对于一个文学批评家来说，必定是一种有形的原则，而不仅仅是一种意义。更加准确地说，任何书只有在有了前后连贯的形态后，才会有前后连贯的意义。因此，我的这门课就成为对圣经中叙事与意象的整体性结构的阐释，而这也就构成了本书的核心。

鉴于我写此书的目的，我所研讨的圣经只能是基督教圣经，即“旧”约全书和“新”约全书，这是两个一直存在着争议的名称。我知道犹太教和伊斯兰教对于圣经的概念是完全不同的，但我在这方面所知道的仅限于此。而对于英语文学和西方文化传统来说，重要的只是基督教圣经。我书中的引文皆出自 1611 年的“钦定译本”(简称“AV”)，仅在译文有错误或不妥之处，才用别的译本。我选用这个译本并非追求它的韵律之美，我从一开始就决定摒弃那种传统的美学准则；也不仅仅是由于这个译本发行使用得最广，在所有译本中占有中心位置。目前通行的“钦定本”中，不仅多数版本都省略了 1611 年译本中原有的《次经》，而且虽然这些版本保留了对国王詹姆斯一世的献词，这只不过是一篇辞藻华丽的例行文章，但是却省略了那篇“致读者”。在“致读者”中译者真诚坦率地说明了他们的意图以及他们的翻译方针。我采用钦定本是因为，正如他们在“致读者”中所说，这不是一个新的译本，而是一个传统的译本。也就是说，钦定本总体上继承了“通俗拉丁语译本”的传统，因此非常接近十五世纪以来欧洲作家所熟悉的圣经。新教圣经和罗马天主教圣经之间的差别一直

被过度夸大，但这种差别对于我写的这本书却是无足轻重的。我对于“主教”或“教堂会众”这类词汇的真实意义是什么并不介意，事实上书中的大部分词汇都是具有实义的名词，译者是不可能把这类词译错的。

这门课开得很有成效(现在我还在教这门课)。显然学生们十分需要有一本按照课程内容的思路写的书，这本书应该是手册式的或指南式的。现在的这本书仍然保留了它的初衷：向一般读者介绍有关圣经的知识，并使他们知道今后在阅读中遇到这些知识时如何进行运用。但是这个初衷已经体现在我已发表的其它著作中了。从一定意义上说，我所有的文学批评著作，从1947年发表的对布莱克的研究开始，到十年后完成的《批评的解剖》，都是围绕圣经的。因此，这本书就会在一定程度上重复这些年来我已经在各种著作中说明过的评论观点。我曾担心这本书会成为《解剖》一书的翻版，现在我感到它远远不是我所担心的那样。但是我必须事先向读者致歉，因为他们可能常会感到有些内容似曾相识。我所能解释的是我知道有时会重提我在别的地方曾说过的问题，不过这种不可避免的重复并不是完完全全的重复。本书中的某些特色，像比喻的分类、“一词多义”的梯形结构、文学意义的概念以及神话学和文学的识别等，我都希望做到是以新的结构形式出现的。

多伦多大学的两位好友和同事理解我的处境。他们每逢遇见我总不忘记提醒我，说我应该再写一本“论述圣经的大部头著作”。这“大部头”就是其中的一个朋友的说法。实际上我写不出长篇力作的直接原因是我在圣经的基本方面缺乏学术造诣。我不是一个圣经学者，任何一位圣经专家都可以批评我的希伯来文和希腊文，就像塞缪尔·约翰逊[1]批评密尔顿的两首四音阶十四行诗时所说的一样，第

---

[1] 塞缪尔·约翰逊(1709--1784)，英国作家、评论家。——译者注(脚注皆为“译者注”，以下不另注明)

一首不值一提，第二首欠佳。当然约翰逊对密尔顿的这个评价是大失公允的。不过以上所说的困难并非不可逾越。我的真正的困难在于，写一本学术性专著涉及的学术性领域太多，是我力不能及的。

我在这篇导论中首先谈到教学，因为这本书是为满足我教学需要的直接产物，而不是出于学术研究的考虑。这么说来我所有的著作确实都起过教师手册的作用，它们的出发点主要是提供观察问题的视角，而不是专门提供某方面知识。而这本书的确提供了各种教学方法，包括"似非而是"和"假作天真"等隽语的用法等。说到这些，我的意思是：简明和过分简明是从不同角度看待同一事物得出的不同结论，一个是从学生的角度，另一个是从学者的角度，而这本书的对象是学生。学者总是想把自己所知道的在书中表达得越明白、越充分越好。当读者在玩味他的论述时，他袖手旁观，一言不发。教师有时也会从普及出发，在有些问题上像学者那样地进行讲解，针对学习能力一般的学生的需要重述那些定论。这种把教学作为传授第二手学术成果的观念在大学老师中甚为普遍，但我认为这不是一个适当的观念。

教师从根本上说，并非是教无知者的有知者，这一点至少早在柏拉图的"对话录"中就已确认了。教师的任务是使学生对所学习的课题进行再创造，而达到这一目的的策略则是让学生认识到他实际上已经知道了什么，其中包括破除他们头脑中的种种束缚，这些束缚妨碍了他们认识自己已知的知识。因此，在教学中提出问题多的应该是教师而不是学生。在我所写的书里就体现了这种教学特点，并因此引起了读者的某些反感，而反感的产生往往是出于对教师的笃信。就我来说，我之所以这么做却是出自一种有意回避的心理，这种心理的产生又主要是由于我没有舍弃自己所具有的运用反语的特质。自苏格拉底以来，所有的教师都认为运用反语是教师的一种很重要的素质。不过并非所有的回避都仅仅是出自这个目的，就连耶稣讲的道德故事也是含有谜语的寓言[3]。在有些地区，例如禅宗佛教地区，教师往

往拒绝回答问题，或是用一句似非而是的话把所有的问题扫到一旁，以此表明自己是一个称职的教师。如果回答了某个问题(关于这一点后面还要谈到)，结果就会把思想认识固定在所回答的问题的水平上。教师在传授知识时应该有所保留，这就意味着还会有更好更深入的问题，否则学生的思想将受到阻塞，难以前进。

我们在前面已经说过，“学术性和非学术性”是一组必须解决的对立面，无论解决的办法是躲避还是超越。“个性化和非个性化”同上述对立面一样，也是一组必须解决的对立面。大学教师们和别人一样，他们的个性一开始就受到无知和偏见的损伤，于是，用艾略特的话来说，就是想通过专心致志于非个性化的学术研究，把自己从受损的个性中解脱出来[4]。但是他们在从事了学术研究之后就再次发现，所有的知识都是个性化的知识，只不过在学术研究的过程中，他们自身可能得到某种程度的改变。我对圣经发生兴趣，并不是因为我以为它会加强我的某个方面，而是因为它指出了一条道路，可以帮助我超越我在各方面所固有的某些局限。

对圣经进行文学研究就其本身来说并没有什么不合理：任何一部作品如果自身不具备文学的素质，是不可能对文学有这么独特的影响的。但同样明显的是圣经“超过”了文学著作，不管你对“超过”这个词是怎么理解的。我觉得没有一个表示量的比喻能把这个意思表达得恰如其分。我曾说过我想摆脱传统的美学准则，但“一致性”却是传统的美学准则之一，而圣经的无视一致性和它所显示出的一致性都同样给人以十分深刻的印象。最终，圣经还是脱离了一切文学标准，对此我们是不应感到意外的。正如克尔恺郭尔① 所说，使徒并非天才[5]——我引用这句话并不是说我也认为“天才”是个有用的字眼。我在世俗文学方面的经验告诉我，正式的文学原则都包含在文学之中，正如正式的音乐原则并不存在于音乐之外，而是体现在奏鸣

① 克尔恺郭尔(1813—1855)，丹麦哲学家和神学家。

曲、赋格曲或回旋曲之中。但圣经却是这么一本书，它对英国文学的发展——从安格鲁－萨克逊时代的作家直至今天比我年轻的诗人们——一直在施加影响，但却没有人说圣经就是一部文学著作。布莱克在他同时代的人中是最确信宗教和人的创造力的，但就连他也没有把圣经称为文学著作。他说："旧约和新约是伟大的艺术代码。"[6]我对这句话的含义反复思考了许多年，最后决定用"伟大的代码"这个短语作为本书的书名。

我从事文学批评之初，就认为对于文学批评来说，评价只起次要的、从属的作用，最多只能说是一件副产品，决不能置于学术研究之上。常常有这种说法：选定这一位诗人而不是另一位诗人作为评论的对象，本身就包含了一种价值评判。这种说法是符合事实的，而且它还说明了价值评判的属性：它属于正在进行的实验性设想的范畴，尚待进一步验证。正确地说，价值评判并不是批评过程的开始。如果我们接受了对莎士比亚的通常的价值评判，而且又以自己的经验证实了这种评判，我们就会激发起热情继续研究莎士比亚，但所获得的学术性成果是不可能建立在这种价值评判的基础上的。到研究终结阶段，价值评判的成分就会更少。因为对于"为什么 A 比 B 更值得评论"这样的问题，如果说有答案的话，这个答案只有在对 A 作进一步研究之后才能得出，而对 A 的进一步研究又将最终引导我们突破文学的圈子，进入语言社会功能这一更加广阔的范畴。而评价则仅仅止于文学领域，因而阻碍了研究的拓展。圣经则避开了这个障碍，这主要是因为一切有关圣经价值的探讨都显然是徒劳无用的。所以，圣经引导我跨出了文学的圈子，进入了一个更大范围的语境，而文学只是这个语境的一个组成部分。

对圣经的学术研究一向有两个方向：批评的方向和传统的方向，不过这两个方向常会融合在一起。批评的研究方法确立文本的主体地位，研究其历史和文化背景；传统的研究方法则把神学和教会这两方面的权威性见解结合起来，得出合二为一的见解，依据这个见解进

行阐释。就我对圣经熟悉的程度来说，从对圣经的批评研究方法中，我没有得到任何需要的启示。一个多世纪以来在圣经批评中占主导地位的分析研究和历史研究对我几乎没什么用处[7]，只是偶尔可能用到罢了。对于诗人为什么要阅读和怎样阅读圣经这个问题，上述研究方法并未提供任何真正的见解。我曾在别处谈到过，文本学术研究从未发展成在十九世纪引起那么大轰动的"高层"批评，文本批评的研究方法不是从低层批评或文本研究中升华出来，而是向下挖掘到更加低层的，或称下层地下室的批评中去。这种批评方法把分解文本作为自身的目的，其结果是很快就获得了实质性的发现，而随后所作的大量研究都是无关紧要的了。

很多书上都说，《创世记》一开始的创世之说来自祭司派的讲述，其中最后的四、五个文件构成了这部著作。高层的批评应该认为，尽管祭司派讲述的时间迟于《创世记》的诞生，但有关创世之说应在《创世记》开始产生时就有了，因为它记载在《创世记》的起始部分。上述认识就导向了对《创世记》的整体研究，再进而导向了对现在的圣经的总体研究，而关注的焦点是为什么圣经会成为现在这种形态。尽管圣经内容庞杂，但并没有显示它所记载的是一系列不可能发生的偶然事件。而且可以肯定，圣经是经历了漫长而复杂的编写过程的产物，因此需要对这最终的成果本身进行考察。

再谈谈更加传统的研究方法，即中世纪的类型学和宗教改革评论的某些形式。这类传统的方法同我更加贴近，因为它的前提条件是把圣经作为一个整体来研究。它告诉我们为什么圣经能使诗人们感到明白易懂，譬如说，它使我们理解为什么克洛岱尔①会转向维多利亚时代的类型学派，而这恰恰对他后来的诗歌发展产生了重大影响[8]。不过，话又说回来，作为一个二十世纪的作家对二十世纪的读者讲话，在我们把圣经作为当代文学和批评的一个要素来考虑的时

① 克洛岱尔(1868—1955)，法国诗人、剧作家。

候，我觉得需要用一个全新的当代的观点来认识圣经。

我在《批评的解剖》中曾说，文学批评正在走向社会科学范畴。这个说法当时受到强烈的反对，因为它同当时大多数人文学者的习惯性条件反应相抵触。但是从那时起，语言已经在那么多的领域中被看成是一种调查模式，语言理论使得心理学、人类学、政治理论等领域那么多的研究方法，更不用说文学批评自身的研究方法，都发生了变革，因而再也没有人能认为人文学者对语言的关注可以同对别的方面的关注分隔开来，甚至区别开来。在很多方面，这种变化对我完全是打开了新的未知的领域，而且任何一个方面都会使当代文学批评产生许许多多潜在的问题。如果在这本导读性的书中讨论就会过分复杂，只能留待以后探讨。在我看来，当前批评界讨论的问题中，有些只是暂时性的，只会引向某种自相矛盾的或荒谬的死胡同。真正的有价值的论题是同研究圣经紧密相关的，而且由于这些论题还没有能同研究圣经结合得更加紧密，因此实际上影响了讨论的顺利发展。

人类不像其他动物那样，直接地赤身露体地生活在大自然中，而是生活在一个神话世界之中。人类出于对自身存在的关注，产生了种种假想和信念，从而构成了这个神话世界，而这一切多半是在不知不觉之中形成的。也就是说当我们用艺术或文学的形式来表现人们的想象时，我们只知道这些想象表现了神话世界的构成成分，并没有清楚地理解它们构成的这整个世界。实际上我们从这个由人类的关注构成的神话天体中所见到的一切，都具有社会的前提和文化的继承。在文化继承的底层必定还有一种共同的心理继承，否则我们就无法理解那些超出我们自己的传统的文化表现形式和想象表现形式了。不过我仍然怀疑我们是否可能绕过自身的文化特质，直接达到共同的继承。因此，我认为文学批评的实际功能之一，就是使我们更加认识到我们的神话的熏陶作用。我在这里所说的文学批评功能，就是指有意识地建立起一种文化传统。

在我们自己的想象传统中，圣经显然是一个重要的组成部分；不

管我们对它相信多少，这个事实都不会改变。圣经不断地提出问题：为什么这部浩繁庞杂的书神秘莫测地置身在我们的文化传统的中间，就像《彼尔·英特》①中的"无形的巨大障碍"或斯芬克司，使我们企图避开它的一切努力都归于失败？

维科②，有关这位思想家我很快还要谈到，他按自己的见解，撰写了一部详尽的文化理论，把自己圈在世俗的历史中，完全避开了圣经。这毫无疑问在当时是有其慎重的考虑的。但对于今天的学者来说，却没有理由在讨论源于圣经而迄今仍然在很大程度上是由圣经来说明的文化问题时，却对圣经视而不见，仿佛它并不存在。在我看来如果一个人不是圣经方面的专家，他就需要注意到圣经的存在及其重要意义。我的某些看法也许只不过是基于"此后……，因此……"的谬误推理，但是也只有在我们对这个"此后……，因此……"仔细考察之后，才会知道其中有多少是谬误的。

在今天的文学批评理论中，有许多问题来自对圣经的解释学研究。当代的许多批评方法就是隐隐约约地受到有关上帝死了的种种说法的激发而产生的，而上帝死了的说法也是来自圣经的文学批评。我觉得文学批评理论中有许多系统阐述如果应用于圣经，比起应用于别的任何地方都更加能站住脚。当然，如果现在的这些论说是符合事实的，就必定在过去有对应的说法。英国文学的批评准则主要是由塞缪尔·约翰逊建立的。他遵循了新教的标准作法，把圣经的诗歌方面划入单独的范畴，同世俗文学分开。而浪漫主义作家们则认为这种分隔是不合理的。柯尔律治③对圣经类型学提出了深刻而卓越的见解[9]。这些见解表明，如果他在这方面就自己的观点提出了相互联系的说明，就会使自己的学生感到明白易懂，也会更加有效地扩大自己

---

① 《彼尔·英特》，易卜生所著讽刺幻想诗剧。
② 维科(1668—1744)，意大利哲学家。
③ 柯尔律治(1772—1834)，英国诗人、评论家。

的影响。实际上这样的论述并非一定要象像自己所期望的那样，写成一部浩繁的百科全书式的理论著作。也许没有一个学者能够独立完成这样的论著。要是罗斯金①对圣经类型学形成了更加系统的观念，那么他的论著流传的范围肯定也要小得多了。五十年前曾经风行过一种错误的看法，对浪漫主义作家在这方面进行攻击，断言他们混淆了文学和宗教的界限。但是现在，批评理论又开始回到突出位置，许多当代批评家都充分看到了圣经批评和世俗文学的关系。在这些批评家中，尤其有三位对本书有相当的影响[10]，这当然不是说本书处处都会得到他们的赞同。这三位批评家是汉斯—吉奥格·加达默，保尔·里科和瓦尔特·翁格。

近二十年来，很多著作都论及东方宗教和当代西方思维模式之间在心理学、哲学甚至物理学中的关系。同时，许多东方国家都笃信马克思主义，而马克思主义直接继承了一种具有革命性和社会组织形态的宗教信仰，这一宗教信仰则来源于圣经。有一位中国学生，他在本国是教师，很快就要回国，最近问我应该用什么方法向他的学生解释基督教在文化方面对西方社会的重要性，才能使学生们理解。我的建议是他的学生要对马克思主义有所理解。马克思的精神之父是黑格尔，因此其精神之祖父是马丁·路德。至于这种文化交流的另外一面，人们自然会乐意看到西方对佛教、印度教和道教的思维模式兴趣越来越大。不过，要是我们能更好地了解到在我们自己的传统中，这些东方思维模式有什么对应的形态，它们就会对我们更有启发意义了。这个问题在本书中不可能进行认真的研讨，不过在论及圣经的想象方面的专著中有可能在这方面提出一些思路。

作为教师，我知道我所论及的问题对读者在感情上会产生多么大的冲击，而且不管我怎么论述，读者的第一反应几乎一成不变，总是焦虑。在学习圣经的传统时，除了我们自己的思想之外，可以说没

---

① 罗斯金(1819—1900)，英国作家、批评家。

有什么外在的认识上的障碍。当然，在学术自由和职业道德的原则指导下，教师在授课时必须避免或是把学生引向或是使学生远离被称之为信仰的任何位置。授课的学术目的是弄清楚课题的意义，既不是去接受它，也不是拒绝它。我的学生中大多数人都毫无困难地懂得这个原则，但还有些学生没能理解这个原则，他们则无一例外地表现出一种抗拒心理。如果他们已经在某种程度上接受了信仰，他们就担心会被引向离开已有的信仰；如果他们本来同这种信仰对立，他们就怕会被引到靠近这种信仰。

这个情况在我的头脑中引起了一个问题：为什么对已有的信仰或不信仰会这么容易产生如此深切的焦虑感和无保障感呢？最直接的回答是信仰或不信仰都和压抑力紧密相关。我们通常所说的对信仰的接受或拒绝并不会打乱我们习惯的思维过程。但是如果从神话、隐喻和类型学的范畴来思考——在多数人看来这些范畴都是极为“原始”的——我看确实会对习惯的思维过程产生巨大的干扰，而其结果则是得到一种更加明白的认识，是产生一种本能的驱动，要从理性阐释的杂乱丛林中开出一条路，达到深人洞悉的清晰境地。这是我所希望的结果，我有理由相信会有这个结果。

教师在授课时必然要传导信息，但教师传授信息又是在反讽中实现的，也就是说传授信息的过程就像是在作一种游戏。当教师讲授的是文学课时，这种游戏就以一种特定的方式出现。文学使创造神话的传统在人类社会中得以延续，而神话创造又具有一种被列维－斯特劳斯① 称为“利用手头的零星碎片制成物品”的性质。而在列维－斯特劳斯之前很久，T.S. 艾略特② 在一篇评论布莱克的文章中实际上就用了同样的比喻[11]。他说布莱克善于使用《鲁宾逊漂流记》的方

---

① 列维－斯特劳斯(1908－)，比利时社会人类学家，结构主义的主要倡导者。

② T.S. 艾略特(1888－1965)，英国诗人、剧作家和文学评论家。

法，用他读到的支离破碎的材料拼凑成一个思想体系。我从这篇论文中得益甚多，不过多少有些是从反面得益，因为我很快就认识到布莱克在这方面是一位典型的诗人：他同但丁的区别仅在于但丁的“利用手头的零星碎片制成物品”的方法已被更多的人所接受；而在这方面他同艾略特本人几乎没有什么不同。我曾在一本书里试图把圣经看成多少是用这种方式写成的作品，而我的这本书也是属于这种写法的。我对这种我称为解剖的文学体裁一直保持了特殊的爱好，尤其是对伯顿①的《忧郁的解剖》。这本书不是提出系统的药物治疗，而是用图解的方法来对待忧郁症，但却同人的思想的某种活动相符合，由此得到了对忧郁症的也许是更加深入的认识。像伯顿这样的书有极大的吸引力。塞缪尔·约翰逊说过，只有伯顿的这本书把他早早地从床上拖了起来，而他平时是从不愿这么早起床的。我很理解这话意味着什么。如果说我的书还达不到这个程度，至少我在运用图表上比过去更加自由了。

我想把我在导论部分所要谈的有关圣经与西方文学的关系的内容概括如下：本书论述的是圣经对于文学创作想象力的作用。对于已经有许多学者作过充分研究的信仰、理性和学术知识等方面，只能不再顾及，虽然书中也必须注意到这些方面的存在。因此，有些条目读者本以为会充分论述的，往往只一两句话带过。第一章的论题是语言，但并非圣经本身的用语，而是人们谈论圣经时所使用的语言以及与之相关的问题，譬如有关上帝的存在的问题。肯尼斯·伯克②把这种语言称为宗教的艺术语言[12]。这开篇的一章构筑了一个语境，在这个语境中把圣经作为一种富有想象力的影响来研究，因此这一章实际上也是一篇必备的导言，虽然初读的时候也许会感到它同圣经的直接关系很小。

---

① 伯顿(1577-1640)，英国学者、作家、圣公会牧师。
② 肯尼斯·伯克(1897-)，美国文学批评家。

接下来的两章是神话和隐喻。文章界定了这两个词在文学批评范畴内的意义，并确立了这样一个观点：神话和隐喻回答了“圣经的文学意义是什么”这一问题。文章的概括性论点是：出现在我们面前的圣经是一本写出来的书。就现实而言，它是个空白。但正如德里达①所说，它把它“背后”的历史的存在召唤到现实的空白之中，于是作为背景的存在就渐渐地转到前面，也就是说，读者在头脑中对这种存在进行了再创造[15]。第4章以论述类型学结束全书的第一部分。这一章给讨论增加了一种现实的特点，其内容同基督教传统的圣经阅读方法相联系。

本书的结构正巧同基督教圣经一样，呈“双面镜”形式。其第二部分研讨了把它的批评原则更加直接地应用于圣经的结构，只不过顺序同第一部分相反。这部分一开始论述的是我把传统的启示分成的七个方面：创世，移居，律法，智慧，先知，福音和启示。其中启示的想象假定有两种形式，于是总共就有了八个方面，而这第八个方面则把我们带回到有关读者的作用这一中心论点。接着是归纳性概述，先综述意象，然后是圣经的叙事结构，而本书的初衷就是论述圣经的叙事结构。最后一章再次探讨了“宗教的艺术语言”，并简要叙述了运用于圣经的意义上的“多义”或多层次的概念。后面这一点对我们从原义出发进行探寻所遵循的方向问题，提出了若干尝试性的回答。

我认为如果我们再作进一步的研究，就会更接近于对圣经的文本进行更加具体的评论。《路德记》、《雅歌》、以及《次经》中的民间故事实际上都同文学有明显的关联，但在本书中却很少提及。我所设想的本书的读者，或是对圣经很不熟悉，或是虽然熟悉，但还不习惯于把圣经同想象的标准而不是同教义的或历史的标准相联系。当然我不是在这里把想象的标准说成是唯一真实的或有意义的标准，只是因为只有它们才同本书设定的条件相一致。本书可能拥有的读者

① 德里达(1930—)，法国哲学家，解构理论批评家。

群，其分布面的一端是专注于圣经中实际存在的事件和宗教事件的人们，他们会把这样的书看成是在写一些毫无用处的浅薄的事情；而在分布面的另外一端的读者则认为圣经必定是某种传统体制的象征，它同性禁忌和原始的生物观密切相关，因此对圣经的兴趣乃是一种迹象，说明有某种权力主义的或孩子气的隐忧。我的这本书是写给介于这两端之间的善意的读者的。不过就在他们之中也有一些人会觉得，试图对圣经提出新的第一手见解完全是鲁莽的行动。他们的看法也许是对的，但岁月已经使我有了一种随遇而安的心境，并为我订下了这个不变的目标。而且，就我所知还没有一本书涉及我所论述的这个方面。尽管如此，我在写书的过程中，仍然时时感到像密尔顿的撒旦在混沌中穿行。他的每一步也许并非仅仅是一步，而是有掘进，有飞翔，有游泳。但他每行进一步，四周都是未知世界中的不见尽头的一道道景色。我所写的也许常常出乎人们意料只是些显而易见的内容，其原因之一是本书的“手册”性质，我原本就打算把它写成一本手册式的书。但就连这些显而易见的部分也未能成为一个相互连接的整体。在沮丧的时候，我用了布鲁诺①的一句令人难忘的动人的话作为自己的座右铭：“说出你想说的话”〔14〕。即使是为了激励有更好的书问世，说出自己的话也是有意义的。

注 释

〔1〕布莱克的诗句取自《经历之歌》序。句中实际上不止七个圣经典故，不过真正重要的是《创世记》2：7，《以赛亚书》21：12，《耶利米书》22：29，《雅歌》6：13，和《约翰福音》1：5 。《创世记》说上帝“用地上的尘土”造了亚当，“地”(ground)是阴性名词(adamah)。在布莱克诗中，被促回归的“堕落的灵魂”原本是象征性的男性人类和象征性的女性自然的结合。本书第六章还将谈

---

① 布鲁诺(1548－1600)，意大利哲学家、天文学家。

到。

〔2〕见《马卡比传一书》1:56 及别处。

〔3〕ainoi(含有谜语的寓言)一词出现在《新约·路加福音》18:43 中，不过它后来意为"赞美"。

〔4〕见艾略特《论文选集》(1932),21,《传统与个人才能》。

〔5〕见克尔恺郭尔《现代》(1940),《论使徒与天才的区别》。

〔6〕此句取自布莱克版画"拉奥孔"的注释。见《诗与散文》(1965),271。

〔7〕这类贬义的评论现在已很少见了，不过我感到这种说法还是真实的。

〔8〕我在对克洛岱尔作这个评论时是有些踌躇的，但我认为于格对他作品的影响值得给予更多的重视。

〔9〕见伊里诺·夏弗《"厍伯拉·克班"和耶路撒冷的陷落》(1975)。

〔10〕见汉斯一吉奥格·加达默《真理与方法》(英译本，1975);保尔·里科《阐释的冲突》(英译本，1974);瓦尔特·翁格《字的显示》(1967)。

〔11〕见 T.S.艾略特《论文选集》,317 及其后。所引列维一斯特劳斯的话见《野性的思维》(英译本,1966)。

〔12〕见肯尼斯·伯克《宗教修辞》(1961)。

〔13〕见雅克·德里达《写作学》(英译本，1976),10 及其后。

〔14〕此句载布鲁诺《单子》。译文摘自阿瑟·伊默提所译布鲁诺《胜兽之被逐》(1964),64，译者前言。琼·比格伍德教授告诉我在贺拉斯《书札，1》1,32 中也有类似的说法。

第　一　编
词的序列

第一章　语言(1)

一本圣书通常起码会是一个诗歌集,因而,它像诗歌一样与它所用的语言有着密切的关系。譬如,古兰经与阿拉伯文的具体特征紧紧地交织在一起,以致在实际中伊斯兰教传播到哪里,阿拉伯文也就传播到那里。不论是对塔木德经还是对犹太教神秘哲学,犹太人的评论和学术研究总是必然要涉及旧约圣经希伯来文本的纯语言学特征。相反,虽然基督教的学术研究也同样意识到语言的重要,但作为一种宗教,基督教从一开始就是依赖翻译的。新约圣经是用古希腊共通语写成的,不大可能是作者的母语。而且,不论作者们对希伯来文熟悉的程度如何,在谈论旧约圣经时,他们都更加愿意使用《七十子希腊文圣经译本》。阿里斯提亚斯书信[1]证明,犹太人起初以很大的热情欢迎该希腊文本。但是,后来由于基督教使用该文本,促使犹太人重新重视希伯来文原著。

圣哲罗姆① 所译的拉丁文圣经译本,如果没有真正成为一本新的经文的话,也肯定形成了对圣经经文的新认识;而且,该拉丁文译本在西欧作为圣经使用了一千年。中世纪末再度兴起了对希腊文和希伯来文的研究,与此同时,宗教也进行了改革,以本国语翻译的圣经译本相继出版。从文学与文化的观点来看,译本中以德文的和英文的最为重要。从第一个五旬节起——根据使徒行传第二章,在那天,圣灵所赐与的舌头降落到门徒的头上——到十九世纪的传教会,他

---

① 罗姆(347--420),早期西方教会教父,圣经学家。

们的理想是最终要把圣经译成各种语言，所以始终强调翻译。有时，这种活动还创造出从未用过的书面语，同时造出一些新的字母来。

然而，每个关心语言的人都意识到，阅读译文作为一种次于阅读原文的安排究竟能达到什么程度。这种情况对于阅读大部分诗歌来说尤其是如此，因为翻译这些诗歌必须要有高超的技巧，而且即使能够如此，也不能说译文就可以取代原文。另一方面，对于科学杂志或数学杂志中的文章摘要，那些对语言掌握有限的人却能轻易地译出或读懂原文，因为话题的内容存在着一个潜在的国际通用的第三语言。但是圣经似乎更加接近诗歌的范畴，而不是科学杂志. 那么，显然，首要的问题之一就是确定翻译是否有积极的现实意义，翻译的本质或作用或过程是怎样的。

这个问题的产生通常是因为词语的声音和意义之间确实存在一些差别。在一种语言内声音之间的联系通常无法充分地翻译出来，虽然这种联系对于建立语言上的反应极其重要。这一事实与语言学是否承认这种联系在语言学范围内真的存在毫无关系。具有相同音素词之间的押韵（如英文中的 God 与 good），标准的节奏，以及多义词可以表达一语双关全都是偶然的事，或者，按语言学家们喜欢说的那样，“纯粹”是碰巧。然而，它们却成为以该语言为母语的人，不论他们是否是作家，都要思考的结构。这种结构存在在大量的习语中，而习语常常只能靠完全改变原文的措词才能翻译。这种结构使得语言成为所有人类现象中最不统一的现象。

我们认为，能够翻译的是那些存在于不同的能指（表示成分）与共同的所指（被表示成分）即“意思”之间的特定关系。就举法语中的情况[2]为例来说吧，除了法语的说话方式与英语或德语不同而外，法语的语言也与它们不同，但却可以使这三种语言表达同样的东西。这种情况甚至在诗歌和戏剧方面也是如此。如果我们走进一家中国的或日本的戏院，即使我们根本不懂他们的语言，我们也会立即

意识到正在上演的戏剧情节和我们所熟悉的经历很相像。如果我们进一步再学一点他们的语言，我们就发现尽管在语言和文化背景上存在着不同，在一定程度上仍然存在着可以翻译的共同意思。人们无需求助于如荣格的集体无意识之类的难懂的概念，就可以解释为什么在世界各地人类创造的表达方式在某种程度上都具有共同的可理解性和交际能力。我们进一步发现路德的德文圣经，以及以钦定本为高峰的一系列英文圣经，能以意象、叙事、幻觉和其它形式对他们自己的文化进行强有力的文字表达。许多经典的和其它的译本也可以说是如此。因此，我们所称之为的语言系统是一种非常积极的语言学的力量。我们很想知道是否实实在在地存在着像语言系统发展史这样的事物。语言系统是一系列或多或少可以用词语加以翻译的结构模式，而又超越了这些模式所使用、影响、限制但并不完全决定的各种各样的语言的局限。这种可能性，如果它能成为现实的话，就会为圣经提供一种我认为至今还不曾有人研究过的历史发展背景。

这个问题使我想起了维科[3]，他是现代世界中第一个认真考虑这类事情的人。按照维科的观点，在历史的循环中存在着三个时代：神话时代，即神的时代；英雄时代，即贵族时代；以及凡人时代。而后又回到起点，循环不已。每一个时代都产生一种它自己的语言，这样我们就有了三种文字表达的类型。维科把它们分别称为诗歌体、英雄或贵族语体和通俗体。我将把它们称为寓意文体、神圣文体和通俗文体。这些名称最初是指三种写作方式，因为维科认为人类在能进行交谈以前是通过符号进行交流的。对于维科来说，寓意文体时期是语言"诗体的"应用；神圣文体时期主要是寓言的；而通俗文体时期是描述的。维科用的这三个名称，除了与写作有关系外，还为圣经在语言系统发展史中的地位提供了一个思考的出发点，是很有启发意义的，虽然在我的最终研究成果中维科的观点已经几乎不存在了。在我写的《批评的解剖》一书中一系列的文学模式与维科的要接近得多，但是那与一系列完全不同的现象有关，对此我将设法加以说明。

我认为从柏拉图以前的大多数希腊文献中，特别是从荷马史诗中，从近东的圣经前文化中，以及从大部分旧约圣经中，我们可以看出诗体和“寓意”语言的概念。这不是从符号书写意义上说的，而是从把词语用作特种符号的意义上来说的。在这个时期，相对来说几乎不强调主体和客体之间的明显分割；而是强调主体与客体由一个共同的力或能联系在一起。许多“原始”社会都用一些词语表达将人的个性和自然环境联系起来的共同的能，这些词语无法翻译出来使之进入我们通常的思维范畴，但是在他们的思维范畴中却很普遍。最著名的是美拉尼西亚词 mana①。词语的有机联系可能使得这种共同的能得以存在，因而，也就产生了一种魔力，而语言的要素、“吸引力”以及“魅力”等等在其中起着核心作用。这种原则的必然结果是：凡使用词语都可能存在着潜在的魔力。在这样的背景下使用的词语都是具有能或动力的词语。

于是，知道一个神或神灵的名字可能使知者获得了某种对它的支配能力；在为人或地点取名时使用双关语和通俗的词形变化又影响着被命名的人或物的性格。武士开始战斗总要先说一些自夸强大的话。自夸是神仙们最讨厌的事，因为他们一致认为人有可能通过他所说的话获得他显然想要的能力。誓约，包括作为许多民间故事开头的轻率的誓言，是不可违反的，就像耶弗他所说：“我已向耶和华开口许愿，不能挽回。”(《士师记》11:35)这些誓言表达了通过说出的话语而释放出的准物质能的意义。当在宗教仪式上朗诵神圣的神话故事时，譬如，就像在新年朗诵巴比伦的创世神话《埃奴玛·埃立希》[4]一样，某种具有魔力的能在明显地释放出来。如果说当时有人认为那是在鼓励自然的周期继续轮转到下一年，也许过于概念化，但是，凡是在主体与客体没有明显地分开，而又存在着对主客双方都共有的能的形式的地方，有限制地、连贯地用词语来表达可能对自然的规律产

① 美拉尼西亚词 mana，指一种生命力。

生影响。

在语言的这一阶段，所有的词都是具体的，没有真正的词语的抽象概念。奥奈恩研究荷马词汇所作的不朽的论著《欧洲思想的起源》说明，诸如灵魂、心理、时间、勇气、感情或思想这一类的概念在荷马史诗中具有多么强的实体性。这些词汇都牢牢地和那些与形体变化过程或具体客体有关联的物质形象拴系在一起。同样地，kairos 一词[5]已开始用来表示时间，意思是紧要关头，而原意是箭上的刻痕。从批评的观点来看，这就是说当时荷马所用的概念对他来说还不是隐喻(当荷马使用修辞手段时，修辞手段通常是明喻)，但对我们来说则是隐喻。当我们考虑词汇的时候，只有隐喻才能用语言表达出主体和客体都共有的能的意思。隐喻表达的核心是“神”，是像太阳神、战神、海神，或诸如此类的使自然的一个方面与人的一种形式统一起来的存在。

表示力量、原则的词语也控制人的心理活动，它们成了心理活动的中心。在这个阶段，散文是不连续的，是一系列拗口的警句和不容争辩但必须接受和思考的神喻，它们的力量被信徒或读者所吸取。苏格拉底之前的哲学家们，如赫拉克利特① 或毕达哥拉斯② 似乎曾经都是非常重要的口述教师或导师；他们所留传下来的主要是一些不连续的与宇宙哲学有关的警句，像赫拉克利特的“万物皆流动”。我们到书的末尾还要讨论这一不连续的特点。

由于柏拉图，我们进入了语言发展的一个不同阶段，即“神圣文体”阶段，这样说部分地是由于它是由一位智慧精英产生出来的。我这里说的不是普通语言，而是一种以文化为主的语言，一种在当时或后来被它所在的社会赋予了特殊权威的语言。在这发展的第二阶段，

---

① 赫拉克利特(540? BC－470? BC)，古希腊唯物主义哲学家，辩证法奠基人之一。

② 毕达哥拉斯(580? BC－500? BC)，古希腊哲学家，数学家。

语言更具有个性化，而且词汇基本上变成了将内心的思想或想法公开出来的表达形式。主体与客体变得越来越分割开来了，而且“反映”从带有照镜子的意思，变成了突出用文字表达的意思。头脑里进行的智力活动也可以和感情活动区别开来了；因而抽象也就有了可能，并且对于有效的的思维方式与无效的的思维方式的辨别力，一种在一定程度上独立于我们的情感以外的理智，这种意识就发展成为逻辑的概念。荷马史诗中的英雄们内心所思考的是无法分割的思想与感情的混合体；而苏格拉底所表达的想法，尤其是关于他的死的问题，是在控制住感情的情况下进行的极其透彻的思考。

此时表达的基础从隐喻的，即从表示存在于人与自然之间的生命或力量或能的同一性的意思（“这就是那”），逐渐变成表示转喻的关系（“这指的是那”）。具体地说词汇是“表达”思想的，是内心现实的外在表露。但是这个现实不仅仅是“内在的”。种种思想表明还存在着一个“高高在上的”超凡的世界，只有思想能与之进行交流，只有词语能将它表达出来。于是转喻的语言就成了，或倾向于变成为类比的语言，即对于不能很直接地用词语表达出来的那部分现实进行文字摹拟。

柏拉图应用语言的基础是苏格拉底的教授方法；而苏格拉底与希腊哲学前辈们不同，他自称一无所知，而是在求索。他的著名的“反讽法”成了转换语言用途的重大的发展：其含义是放弃个人所拥有的智慧而提倡具有保存智慧的能力。这样保存的智慧产生于对话或小组讨论中，其典型形式是专题讨论会。但是由于通常是苏格拉底担任指导，讨论似乎有其自己的方向与目的，而且最终达到其真正的目标——获得一系列的见解，而只有求索者自身蕴藏的智慧灵魂才能真正理解这种讨论。柏拉图是一位很了不起的文学艺术家，但他的伟大主要在于他突破了典型的文学表达形式。语言的第一个阶段是建立在隐喻的基础上的，如维科所说，生来就是“诗体的”；第二阶段，是柏拉图阶段，从诗体的阶段进入了辩证的阶段，在这一阶段，思想与自

然物质世界分离,且在某些方面又高于自然物质世界。

虽然苏格拉底也从神谕中引用一两句,但他不像赫拉克利特那样不说不连续的警句让人思考与吸收,而是将讨论安排成一种合乎逻辑的辩论。这种辩论,像用别的方法进行的对史诗的辩论一样,从中间开始然后向前后展开:往回讨论所用术语的定义,往前研究采用这些术语的结果和含义。埃里克·哈夫洛克在他所著的《为柏拉图作的序言》中,将柏拉图在语言上的革命和写作的发展联系起来[6]。写作最初主要限制在商务往来方面,但现在已发展到以文化为主的范围。然而就我的目的而言,把柏拉图的语言革命和连续散文的发展联系起来更为有用。以莫里哀的儒尔丹①为开端的联续的散文,虽然常常被认为是普通口语体的语言,但却是一种远离"自然"风格的最近发展。而文学史上出现得更早的诗歌,比它在风格上要直接得多。普通口语体的语言完全不同于实际的散文,它具有松散的节奏联系,我已在其它地方说明了这一点。

柏拉图在数学上的兴趣与他应用语言是不矛盾的,因为在数学中有明显的转喻的特点。例如,在欧几里德几何学中,画出的一条线必定有一定的宽度,可以用来"表示"只有长度而没有宽度的概念线;同样除了表示一定数量的具体事物外,也表示抽象数的概念。人们觉得有一些苏格拉底以前的哲学家和原子论学派的哲学家们,如安那克萨哥拉或德谟克利特,更加直接地从隐喻转向我们应称作为的科学,从神转向大自然的活动,而且认为柏拉图离开这个方向走向一个超验的世界,而不是一个客观的世界。《蒂迈乌斯篇》似乎主要涉及的是自然与理性模式一致的程度,而在《菲独篇》中,从美学上来说这种与理性概念的一致似乎和信仰有联系。回忆似乎是一种倒退的趋势,我们在这里所要设法获得的看法中不大会是这样的。

在拉斐尔的壁画《雅典学院》中,柏拉图指着天而亚里士多德指

---

① 儒尔丹,莫里哀剧作《贵族迷》中的主人公。

着地，但是就其主要的历史性影响而言，亚里士多德则是指向正前方的。他以多重因果关系理论为基础研究出了演绎逻辑推理法，他还提出了一种词序安排法，主体穿越所有的谓词障碍追随客体，以实现跨越现实的征服性行军，就像他的学生亚历山大大帝的马其顿方阵横跨亚洲的行军一样。但是过了很久他这些方法才被后来的思想家们所真正吸取。在后来的古典时期，柏拉图关于最高阶的观念——只有语言系统在词语形式和数学形式两方面能够接近这个阶，是和通常称为理念(logos)的概念结合在一起的。这是一个关于意识或理性统一的概念，是依据以下事实提出来的：结构正确的连续的语言似乎具有一种使人不得不承认的内在力量。在斯多葛哲学中，以及在从一开始就完全不同的基督教教义中，理念这一概念就既有宗教性又有政治性：它被看作是一种可能用来从宗教和世俗两个方面将人类社会统一起来的手段。

在隐喻的语言中，将人类的思想和想象力统一起来的核心概念是众多的神，或多个人与自然统一的化身的概念。在转喻的语言中，这种统一的概念变成了一神论的"上帝"，一个超验的现实或一个为所有文字比喻所指向的完美的存在。像柏拉图著作中所叙述的善的形式或亚里士多德所说的不动的推动者这一类的概念是不难融合成上帝这一概念的，但是荷马史诗中的宙斯却较桀骜不驯。只承认有一个主神高于所有其它的神的一神论与只承认有一个神，而其它的神，至少作为完全的神，是不存在也不可能存在的一神论，这两者所存在的语境是不同的。然而在荷马史诗中有时表示宙斯不仅仅是诸神之王，而且他还包括所有其它的神，如在《伊利亚特》(viii)中，宙斯对那些争吵不休的次神说，他把天和地，包括他们在内，都拴在一个巨大的链子上，他可以随时把这个链拉进他的体内。这种隐喻形式，把群体和个体统一于一体，在我们以后的讨论中是很重要的，而且这一诗篇也是关于存在链的伟大转喻概念的征兆[7]。在其后的章节中也还有很多这样的征兆。无论如何，"上帝"这个词，不论其所指的对象

有多少，实际上对转喻思维来说是一种语言上的需要。若非我们有东西与类比有关，在词汇中建立类比结构就没有意义了。

随着基督教神学在文化上占据了优势地位，由于需要有无可辩驳的前提，演绎推理思维开始出现，认为一切都是完美无缺的上帝赐予的。在这个过程中，较早时期的隐喻结构必定会造成某些张力，因为在那个时候转喻思想家们被迫认真考虑隐喻结构。这种张力以说教的和合乎理性的方法考虑这一结构时表现了出来：如果上帝说或作了 A，那么他不可能也说或作了 B，如果 B 与 A 是矛盾的话。圣经本身在这方面就有某些倾向：譬如，可以比较一下《撒母尔记下》(24：1)和《历代志上》(21：1)。信奉异教的人遇到了同样的困难，因而对于那些有关神的从道德上看似非而是的或"不合适的"故事——这在荷马史诗中或其它地方都能找到——必须进行解构，使之与其它的语言程序同化。通常这是通过打比方来完成的。比方是一种类比的特殊形式，一种将隐喻结构和概念语言进行比较的技巧，这样作时后者具有很大的权威性。通过将隐喻结构和概念标准一致起来，比方就将隐喻结构带来的矛盾得到了解决。

之所以能作到这一点是因为发展了连续的散文。这是在转喻时期思维的主要工具。在连续的散文中，如果 A 和 B 看起来是有矛盾的，我们总能在中间增加一些文字表白，或用注释的方式对它们进行重述，使它们能够"一致起来"：只要我们写出足够的这类句子，任何陈述都能最终和另外一些陈述一致起来。于是注释就成了主要的转喻类型之一，而传统的隐喻形象就用作为概念性论证的具体说明。

在基督教神学中，很容易运用类比原则，而无需求助于寓言。在《反异教大全》(I，96)中，我们可以看到这样一句话："上帝对一切都不恨。"在圣托马斯·阿奎那① 的转喻文本中，这样一种命题实际上

① 托马斯·阿奎那(1224 或 1225—1274)，中世纪意大利神学家和经院哲学家。

是不言而喻的：没有一个十全十美的人会恨任何人或任何事，除非不再是完人。在非常隐喻的圣经中有一个明确列出的据说是上帝所恨的东西的清单，面对这一清单圣托马斯·阿奎那只好退却到类比的一般原则。有趣的是当隐喻的传统与转喻对概念模式和道德模式的需要发生冲突时，传统总是不得不作出让步。

另一方面，《钦定译本》在《约翰福音》(3:8) 中讲到，耶稣对尼科迪默斯说："风随意而吹，你听见风的响声，却不知道它从哪里来，要往哪里去；凡由圣灵(the Spirit)生的也是如此。"这是一个转喻翻译："圣灵"是一个概念，与基督教教义里的圣灵(the Holy Spirit)是相同的，而"风"则是一个对这一概念的具体说明。但是在希腊文本中，同一个词 pneuma 既指风又指圣灵。所以进行纯隐喻翻译也是可能的："风随意而吹……凡由风所生的也是如此。"(The wind blows where it likes … that's what everyone is like who is born of the wind。)我们会发现这种翻译有点含糊不清，而且显然尼科迪默斯也有同样的感觉，因为他只听到 pneuma 这一个词。这个例子说明语言的历史和与语言有关系的思想史对翻译的影响是多么地深远。

我们曾谈到过隐喻时期的词语魔力，虽然魔力是包含在词语之中并受制于词语的，但它来源于词语和事物共有的能的意义。在转喻时期，词语魔力的意义升华为在顺序或线性排列中所固有的准魔力。于是就出现了中世纪对演绎推理的狂热，梦想以启示为前提推演出所有的知识。后来我们就有了笛卡尔① 的"我思故我在"。这里的关键词是"故"，因为我们必须首先接受"故"是中肯的和实在的，然后才会接受命题。笛卡尔的这一程式接近于成为关于上帝存在的本体论论点的一个重述，即"我思故上帝在"。这一时期那些在我们看来或许是不正常的信念——例如，关于宿命论或国王的神权——却可能被顽固地坚守着，这是因为人们强烈地认为：如果接受了就必须坚守等

① 笛卡尔(1596—1650)，法国哲学家、自然科学家、解析几何学的奠基人。

等。在基督世纪，同样，对"异端"或对合乎逻辑地偏离基督教的前提所产生的恐惧就相当于历史上或许是最可怕的社会精神病。

于是，类比语言就被当作是神圣的语言，是对上帝自己的语言启示所作的语言反应。某种形式的类比是必不可少的，否则人类语言所"表达"的现实就不存在了，而且也没有人会坚信人类语言完全足以表达这一现实。而另一方面的极端，以贯穿于伪丢尼修①、埃里金纳②和埃克哈特③理论中的传统为代表，则强调类比是不充分的。对于他们中的一些人，严格地来说，没有任何词，诸如"神"(Being)之类，能适用于上帝，因为词语是有限的而上帝是无限的；真正的上帝是"隐藏着的"[8]，超越了一切思维的，而且是不能用言语表达的，这一点是更加不容置疑的了。这种思维倾向似乎指向了非语言神秘主义，就像一些东方宗教——著名的有道教和禅宗——的神秘主义一样，而且也被认为是很危险的。

在基督世纪的早期，在罗马帝国的废墟上兴起的新欧洲文化在文学上经历了某种维柯理论的再现(ricorso)。这主要是因为这些新的本国语在带来韵脚、头韵和重音节奏上的新的诗歌特征的同时，也使人们感到了它们自身的存在。当拉丁语仍然是诗歌媒介的时候，它也不得不采用那些与古典拉丁模式完全不同的本国语占优势的模式。但在以文化为主的写作形式中，特别是在哲学和神学中，是不存在再现的，而是转喻与辩证语言的继续。其先验的观点对于维持权威，即使在文艺复兴和基督教改革以后，在文化上和政治上仍然是必不可少的。所以语言的转喻阶段保持了很大的文化优势，直至康德和黑格尔时期，这以后才变得越来越专门化，越学术化。这阶段发展的最高点之一是康德的转喻体系，认为感官认识到的世界"表达"的是

---

① 伪丢尼修，据《简明不列颠百科全书》：大概是一个叙利亚修士的假名。
② 埃里金纳(810—约 877)，爱尔兰神学家、经院哲学家和翻译家。
③ 埃克哈特(1260 -1327)，德意志神秘主义神学家。

自在之物的本体世界。

然而，语言的第二阶段却早得多地开始发展起来，这是因为语言的第二阶段的某些成分不尽人意，特别是其中的两个成分：一个是演绎推理法，人们认为它没有带来什么真正新的东西，因为它的结论已经包含在前提之中了，因此它对现实的跨越似乎越来越是一个文字上的假象；另一个是语言的类比法，似乎对区分存在之物与不存在之物没有标准。从语法上、逻辑上和句法上来说，狮子和独角兽之间不存在差别，实际是否存在的问题不属于像这样的词序范围。如果是这样的话，在推理与理性思考之间就不可能有什么真正的差别了，因为两个过程都以同样的方式进行词序排列。只有靠词语以外的标准，而且这些标准中的首要的标准必须是有关"事物"，或有关大自然中的物体的标准，才能建立起差别。

语言的第三阶段大约开始于十六世纪，那时这一语言阶段是与文艺复兴和宗教改革的某些倾向同时产生的，到了十八世纪语言就具有了文化优势。在英国文学中，以理论上来说这一语言阶段开始于培根，而实际上是开始于洛克①。这时我们就开始将主体和客体完全分开，从感觉的经验来说，主体把自己暴露在客观世界的冲击之中。客观世界是自然的规律；思维或回忆是在感觉经历的启示下产生的，而词语却是回忆的伺服机构。虽然连续的散文仍在使用，但是所有的演绎过程越来越从属于归纳和收集事实的主要过程。十七世纪的诗人考利②赞颂培根为摩西，认为摩西把以色列人领出埃及，而培根使现代思想摆脱迷信[9]。他说：

> 他把我们的思想
> 从词语——只不过是思想的图示，

① 洛克（1632—1704），英国哲学家。
② 考利（1618—1667），英国诗人和小品文作家。

引向事物——思维的真正目的，

虽然我们错误地使思想脱离了事物。

于是这种方法把语言作为主要是对客观自然规律的描述。以真实为模型根据相似的原则把通过词语所要获得的想象中的事物勾勒出来。语言结构的建立与所描述的对象很接近，如果该结构看来能够作到与所描述的事物非常一致，我们就说它是"真实的"。真实的标准与外部的被描述源有关而与论点的内部的一致性无关。那么起决定作用的修辞手段就是一种明喻：真实的语言结构就是一种很像其所描述的事物的结构。在这个阶段我们回到了自然规律与词序之间存在直接关系的状况，就像在隐喻阶段的情况一样，但是这两者之间却始终有着明显的不同。这涉及到反对第二阶段先验观点的看法，而且第三阶段思维的极端形式[10]表明"形而上学是不可能的"，或宣称所有的宗教问题都是无意义的。

语言的描述阶段与维科所说的"粗俗的"或通俗的阶段相一致，这反映出这一阶段的语言很接近于那些过去一向易于被接受、广泛被使用、却又特别地被用于在文化上不可能占据优势的普通语言。如果一个公元前三千年的苏美尔人或埃及人，正在订购建筑用的石头，或正在与他的姻亲们就结婚的费用问题进行协商，或正在估算一个农民应支付的税款，毫无疑问他会使用对与错，理智与妄想的通俗语言分类，与我们现在应该使用的很相似。举一个非常明显的例子，在亚里士多德时期，观察是连续不断地与演绎逻辑交织在一起的，同时又对演绎逻辑加以补充。考利的核心原则，即事先在感觉中不曾存在过的东西不会存在于智力之中，在他以前许多世纪就一直是一个被确认的公理。但是只有经过相当多的社会变化之后，语言的这种用法才会在文化上占优势，才能与其它的模式分开来。

变化之一是以归纳观察为基础的科学的发展。科学假定了两个不同层次的知觉：一个是特别偶然的，大部分是错觉的层次；一个是

理想层次，我们的真正的知识来源。认为地球是扁平的，不动的，处于宇宙的中心，就是一个偶然的错觉。受过教育的人们早在哥仑布之前几世纪就已认识到地球必定是椭圆的，但是这个事实直到绕地球航行开始以后才为"民众所接受的"，或者说才深入人心，那次航行提示了一种更加广博的感知形式。事实上最终使人们信服地球是绕着太阳转而不是太阳绕着地球转的理性的论证早在宇航员和宇宙飞船上天之前就已经得到了明确而系统地阐述。然而这样的论证也包含着呼吁采用一种可能的理想的感知方法：如果我们处在适当的位置上来这样做的话，我们就可以看到椭圆形的地球绕着太阳转。于是，实际上究竟存在的是什么？我们看到的实际是什么？这样两个问题就会变成同一的"现象学上的"问题了。

因此，是错觉还是现实的问题就成了第三阶段语言的核心问题了。哥白尼认为：像"日出"和"日落"这样的词语，虽然从隐喻的意义上来说是很有效的，但早已变成了"仅仅"是隐喻而已，至于说到它们是描述性的，那它们所描述的也是错觉。达尔文认为：普遍相信是上帝创造了世界，而这是从自然内部的演化活动设想出来的一种错觉。爱因斯坦认为：直到二十世纪物质都是世界客观性的伟大堡垒，实际它是有关能量的一个错觉。哥白尼、达尔文和爱因斯坦分别是这些新认识的伟大代表。然而，随之而来的主体与客体明显分离的意识——这在当时在一定程度上是科学态度的一个非常明显的标志，却走得太远而开始进入了它的尽头。已不再可能将观察者与被观察的对象分隔开来，因为观察者也得成为被观察的对象。

这种看法本身说明：从荷马时代至我们自己现在的时代，我们或许已经走完了一个巨大的语言循环。在荷马时代，词语使人联想到事物，而在我们现在的时代则是事物呼唤词语。而且我们就要开始另一轮循环了，因为我们现在似乎又一次面对一个主体与客体都共有的能，它只能通过某种形式的隐喻来加以文字表达。确实，许多隐喻的因素正在我们的语言中重现。但是我们必须记住的是：在相同的循环

过程中有它的积极的一面——或许我们正在进入一个理解语言的全新的阶段。确实，令人感兴趣的，也颇使人确信的是：应该极其强调表达现代思想的语言和语言学的模式，以及具体体现强调的方式。

我们对隐喻与转喻之间的不同进行的区分主要应归功于罗曼·雅科布森①[11]。我很抱歉在迅速成为调料过多的食品中又添加了一种调料。在我看来，在用“转喻的”这个词时，有三个主要的意思。第一，这是一种修辞手段，将一种形象表达成另一种形象：这真正是隐喻的一种。第二，它是一种类比思维与写作的模式，在这个模式中，文字表达表示的是无法靠定义用适当的文字加以表达的事物：这大体上就是我用的转喻的意思。第三，它是一种思辨与口语的表达模式，此时词语要表示的是它所描述的客体：这一点或多或少与我的“描述的”阶段一致。在这类事物上没有对[illegible]言。但把内在的、建立在隐喻意思上的和超验的、建立在我所说的转喻意思上的这两种语言与描述性语言分开来，在我看来似乎是很有用的。

在语言的第一阶段，即隐喻的阶段，文字表达的统一的成分是“上帝”或自然神灵。在语言的第二阶段，超然的“上帝”的概念成为词语排列的核心。在第三阶段，现实的标准是对自然规律进行感知的源泉；不可能找到“上帝”，也不再相信“神祇”。因此，在语言的第三阶段，“上帝”这个词，除了有限地用在它本义以外的某些专门场合而外，在语言学上已成了无功能的词。由于十七世纪新的天文学的发展，神话空间与科学空间就分开来了。随着十九世纪地质学和生物学的发展，神话时代与科学时代也分开了。这两方面的发展进一步将“上帝”这一概念推到了时空世界之外，甚至只是作为一个假说。对“创造上帝”的谴责对于第三阶段的作者来说是一个最具有破坏性的谴责，过去称之为自然神学的学科现在对文化并不产生什么影响，德

---

① 罗曼·雅科布森(1896—1982)，二十世纪语言学家、斯拉夫语学者、布拉格学派主要奠基人。

日进① 是最明显的例外[12]。

十九世纪出现许多思想家，主要是唯心主义学派的，他们坚持上帝存在的转喻传统。但是就是他们中的一些人给人的印象是，他们曾问过自己："上帝"这个词，我同它有什么关系？他们的作为常常是很天真的，但又不断地使自己更加坚信这一点：像在转喻神学中的圣经隐喻一样，上帝这个概念，不论多么无意识，都正在变成为一个累赘的传统包袱。在语言概念中，没有任何前提是不能加以仔细研究的，没有任何东西能阻止任何人回到起点，回到原来的问题：是否存在上帝？这个问题的重要意义在于，如果仍然在语言的第三阶段的框架内，答案只能是：不存在。因为任何以"是否存在"开始的问题，可以这么说，已经成了一个不敬神的问题，所以在这个问句中的"上帝"实际上也就是没有上帝。尼采的公式："上帝死了"，不论究竟吸引了多少人的注意力，都是从属于他的更重要的目标的：将自然环境非神化，特别是把"法则"(law)的隐喻从普通的描述自然活动的意识中抹去。尼采说，自然界没有法则，只有必然。但是随着"自然法则"这一隐喻而来的是一种残余的意识：存在着一个统治者，其余的人只有选择服从或不服从；对尼采来说，这种残余的隐喻从人为地留存下来的传统这个最准确的意义上来说是一种迷信。

语言第三阶段的写作在政治和心理方面也导致了相同的立场。最早的第三阶段作者之一马基雅维利②曾试图把在统治艺术中策略地利用错觉区分并孤立出来。对卢梭来说，文明主要是一种隐蔽着自然和理性的社会的错觉，而马克思则认为整个第二阶段处理语言的途径已经成了一种意识形态，或是统治阶级权威的门面；对弗洛伊德来说，意识的语言主要是隐藏其它的说话动机的屏障；对于包括伯

① 德日进(1881—1955)，法国哲学家和古生物学家。

② 马基雅维利(1469—1572)，意大利政治家。

克① 在内的保守的思想家来说，在社会中权威的门面暴露了那个社会的真正结构。伯克坚持认为除了社会表明它从结构上已经接受的契约而外，社会契约是不存在的[13]。伯克的激烈反对者，像潘恩②，则宁愿将权威的门面看作是隐藏真正的社会结构的，而且认为他的态度与伯克的态度不同，准确地说是理性态度和理性化的态度的不同。虽然宗教上的争论并没有直接涉及到这一方面，但很显然理性的态度会把"上帝"看作是传统权威的象征，或者，按布莱克的说法，是神父和国王的幽灵。

现在我所关心的不是上帝是否死了或过时了的问题，而是语言的什么资源也许已经枯竭了或废弃了的问题。由于使人的思想受到明显的局限，语言的隐喻阶段和转喻阶段现在大部分已经被突破了。但是，在现在主体和客体区分开来已常常行不通的世界里，似乎描述阶段也明显地有其局限性。放弃描述语言是不可能的，只有可能将描述语言与文字表达的更广的范围联系起来。"上帝"这个词是一个名词，因而属于事物类。对于转喻写作来说这不是一个不能克服的问题：超越所有事情和物体之外的东西可以仍然是个名词，或者说，不论如何，也有一个名字。对于大多数第二阶段的作者来说，上帝代表一个永恒不变的存在，高高在上，与我们生活其中的流动的变化的世界形成对照；实际用来表达这个永恒不变的存在的唯一语言结构就是抽象名词。第三阶段的写作实际上是以存在之物与不存在之物在意思理解上的区别为基础的，对这个阶段的写作来说，"上帝"只能归入错觉一类。但是这种认为是名词的想法或许是，至少此处是，那类被怀特海德③ 称之为具体化错位的谬论。

在《出埃及记》(3:14)中，虽然上帝也给自己取了个名字，但(根

---

① 伯克(1729—1797)，英国政治家。
② 潘恩(1737—1809)，美国作家、政治新闻工作者。
③ 怀特海德(1861—1947)，英国数学家、教育家和形而上学家。

据《钦定译本》)他明确表示自己是"我是自有永有的"("I am that I am.")。学者们认为这可以更准确地翻译为"我将是我自将是的"("I will be what I will be.")。也就是说，我们会更加接近在圣经中"上帝"这个词所指的意思，如果我们把它理解为是一个动词，不是一个简单宣称存在的动词，而是一个包含着自身实现的过程的动词。这样就会涉及到设法使思维回到一种词语是力量的词语，主要传递力量与能的意思而不是模拟有形实体的语言概念中去。这在一定程度上会回复到原始社会的隐喻语言，就像我们前面所提到的语言循环和"原始的"词 mana 所表示的意义那样。但是很奇怪，这就会与后爱因斯坦物理学处于同一个时代，在这种物理学里原子和电子不再被认为是物体而是过程的痕迹。上帝也许失去了作为谓词的主语或宾语的功能，但是或许还没有像在已淘汰的语言中被埋葬掉那样地完全被废弃。

圣经中用的术语(通常称为词)，包括《约翰福音》中的理念，已牢固地扎根于语言的隐喻阶段，在这个阶段，词是创造力的一个成分。根据《创世记》(1:4)，"上帝说：要有光。就有了光。"这就是说，词是使事物得以产生的创世动力。通常认为这种情况很近似希伯来语的说法，尽管在赫拉克利特的理论中，理念这个词基本上也是隐喻的，而且仍然表示人的意识和物理现象的统一性。在转喻阶段理念有了词汇的的类比用法的含义，表达理性次序的意思。这种次序被认为是先于意识和自然的。斐洛① 和《约翰福音》的作者把这两个传统结合了起来[14]。《约翰福音》所说的"太初有道"(In the beginning was the logos)，是《新约》对《创世记》开头的评说，把最早的创世词与耶稣同一了起来。

---

① 斐洛(30? BC—45? BC)，基督教神学先驱，犹太哲学、阿拉伯哲学和基督教哲学的奠基人。

伊拉斯谟① 在他编辑的希腊《新约》文本所附的拉丁译文中，把"In the beginning was the Word"（太初有言。）译为"In principio erat sermo."[15]这是纯粹的转喻翻译：伊拉斯谟认为，太初有无限的理性，连结着思想和概念，创世词汇就是从中产生出来的。显然，与圣哲罗姆相比较，伊拉斯谟受后期希腊词汇史的影响要更大些。要说伊拉斯谟实际指的是"太初是连续的散文"，就成了廉价的拙劣的模仿了。但是不论如何他的言语（sermo）和连续散文发展之间的联系是存在的。在语言第三阶段之初，出现了歌德的浮士德[16]。他声称已研究过神学，但是看来并没有很好地理解这句话。他绞尽脑汁将这一句翻成德文，先译成"das Wort"（太初有言），然后又译成"der Sinn"（太初有思），最终他跨过了我们在前文中提到过的语言的整个循环，译成了"die That"（太初有为），即由词语间接描述的事件或存在的现实。到那个时刻，浮士德就开始陷入否定的精灵梅非斯特②的魔法之中。这段话有什么意义，我不太清楚。但是我有把握说，翻译"In the beginning was the Word."是不容易的，而有意错译看来也是流行不下去的。然而，浮士德使我们认识到我们完全没有能够掌握有关《约翰福音》用 logos 所要表示的意思的隐喻线索。因为《约翰福音》接着说"道成了肉身。"（And the logos became flesh.）显然，他认为这和"男孩长大成人"或"冰变成水"一样是一种明白易懂的陈述。但是在语言描述的框架内，这只能和"苹果变成桔子"一样叫人无法理解了。作为描述语言，词没有力量成为别的东西，只能是词。

语言三个阶段中每一个阶段都有一个特征性词表示使用该语言的人的实体。在隐喻阶段，世界被众多的神控制在一起，人们通常认为与此相应有许多对超自然敏感的力存在着，到死的时候它们才会

---

① 伊位斯谟（约 1466－1536），荷兰人文主义者，古典文学与爱国文学研究家，《新约全书》希腊文本编订者。

② 梅非斯特，欧洲中世纪关于浮士德的传说中的魔鬼。

分离出来。在古埃及，除了木乃伊干尸之外，还有一个身魂(ba)，一个护卫灵(ka)以及其它几种实体；荷马(或以后的编辑者)把赫拉克勒斯① 说成是死后立即既是奥林匹斯山的一个神又是冥国的阴魂[17]。甚至亚里斯多德的《论灵魂》描述的也是一个复合的灵魂。但是最接近隐喻概念的可能是"灵(spirit)"这个词，它带有"生命气息"的意思，表达生命的统一原则，赋予人一种与自然共有的能。

根据转喻思维和一神论的观点，人开始被认为是一个单一的"魂(soul)"加一个驱体，靠隐喻"在……里面"联系在一起。人的意识感觉到它是在驱体内的，但对这个驱体几乎一无所知，甚至像血液循环这样一类的基本事实都是较晚时期才被发现的。因此意识不可能认为驱体与意识是同一体的：驱体来自自然，必将回归自然；而灵魂属于超验的世界，必将回到那个世界。用来描述它们之间关系的比喻有：坟墓里的尸体，牢房里的囚犯，破旧农舍里的农夫，笼中之鸟等等。死后灵魂与驱体的分离被认为是一种垂直的分离，灵魂"上天"，驱体"入土"。

在第三阶段，与意识相联系的概念"魂"(soul)转成了"思想"(mind)。意识与自然的实体世界，包括与自己的驱体的关系变成了水平的关系。此时，"思想"变成了固守在头脑里的东西，而实际上意识常常被认为是大脑的一个功能。前而提到的上个世纪的唯心主义哲学家有时把关于灵魂不朽的老论据也转到思想上来。而思想不朽似乎并不像灵魂不朽那样明显，主要因为"魂"的垂直的、超验的联系没有建立到词上。从弗洛伊德时代以来，我们总是回到有关意识的最初的隐喻的或多元论的观点上去，认为"心灵"(psyche)是一组可以加以辨别而又常常是相互矛盾的力量。

所有与圣经有关的语言都把魂(soul)和灵(spirit)区分开来：希伯来文中是 nephesh 和 ruach，希腊文中是 psyche 和 pneuma，拉丁

① 赫拉克勒斯，希腊神话中的大力神。

文中是 anima 和 spiritus；在各种现代语言中也有同样的区分。没有人会声称在圣经中始终使用其中的哪一个词。但是也没有人会把三位一体① 中的第三人圣灵称为圣魂(the Holy Soul)，保罗为基督徒们的"灵与魂与身子"所作的祈祷(《帖撒罗尼迦前书》5:23)表明魂与灵在意义上是有差别的。耶稣的复活指的是身体的复活。保罗解释说(《哥林多前书》15:44) 复活的不是魂，不是抽象的实体，而是一个"有灵性的身体"。这个有灵性的身体与自然的身体或血肉之体形成对照。但是这个短语仍然表明不朽必须包括身体在内，不论其形式有了什么变化，就像基督复活时的情况一样。这又说明《新约》坚持老的隐喻思维模式，而不是遵循较现代的或理性的希腊模式。

基督教把身体复活论加进它的教义之中，虽然这种增加在历史上似乎对魂一体二分论没有什么影响。但丁在他游历地狱、炼狱和天国时所见到的人们都是死者的阴魂[18]。据说在最后审判时，他们都回去把自己的尸体拣起来，但是这样会带来什么变化几乎没有强调，只强调说显然这还会使地狱受到许多伤害。"灵"这个词似乎属于圣灵(the Holy Spirit) 比较恰当，而在另外的不同的语境中属于天使：对于人，对于像自然力的"灵"这样的无形的存在，这个词似乎只是"魂"的对偶词。然而保罗又将"属灵的"(pneumatikos 或 spiritual)与"魂体"(psychikos，the soul—body) 相对照(《哥林多前书》2:14)。《钦定译本》将 psychikos 译成是"自然的"人：翻译的困难在于英文中没有"魂"的形容词能与"属灵的"相对应。但保罗似乎要在灵与魂之间而不是在魂与体之间找出本质的界线。

语言的每一个阶段都不仅有局限性，也有其特有的优点。在第一阶段，语言可以直接地生动地加以应用，就象我们在荷马史诗中所见到的那样。在以后的时代，这种情况始终没能再出现过。不过语言的这种用法是受到了与自然一体的限制，而转喻的辩证法则摆脱了这

---

① 三位一体，即圣父、圣子、圣灵合成一神。

个束缚获得了解放。从"众神"到一神"上帝"的过渡——圣经中已经作到这一点，被认为是对自然专制的摆脱。至于转喻语言的局限性我们已经讨论过。描述性语言以及随之而来的科学的发展使客观世界以前人无法想象的丰富多彩呈现在我们的面前。然而对于这种展现人们有一种奇怪的不安，这是一种如布莱克所说的"同样的使人乏味的循环，甚至宇宙也是如此"的感觉[19]。使人乏味的不是宇宙，而是在我们观察宇宙时的心理活动所受到的限制。在书店里我们常常发现面前陈列着一排排有关灵魂再生、灵魂感应、占星术、体外飞行、不明飞行物、梦中再现之类的书。通常在护封页的简介中这些书被描写成把科学的正统的概念砸得粉碎。不论对这些书是否真的有兴趣，大众的注意力好像开始被这些书吸引住了，从某种意义上说是出于可以度一个富有想象力的假期，或者是换换其它的思维模式，或者为了经历一下在正规的语言学教室里不允许经历的事。

这种受制于客观次序的意识长期以来已植根于语言之中，这是一种认为尽管客观的次序中有无限的变化，人仍然如此受到限制是有一种限制力存在的意识。客观世界变化越大，主观世界的范围和重要性就越小。第三阶段写作的权威性的基础是作者求助的社会舆论。因而，语言的现代应用已经越来越发展到了给世界的客观现实下定义，其根据是以下的假设："客观的"意味着"现实的"，因为它容许这种舆论；而"主观的"意味着"非现实的"，因为它不容许社会舆论。在英语中"主体"(subject)一词指的是对客观进行观察的人。这个词也有政治意义，指的是从属于所在社会当局或统治者的个人，如英国国民(British subject)。然而要将这两个意义分开来实际是不可能的。这个"主观"从属于客观世界，而且不仅是从属，简直就是被这个世界压在下面，像阿特拉斯①一样。或许这种意思多少也反映在很奇特的词"理解"(understanding)以及这个理解所从属的事物之中，这个事

① 阿特拉斯，希腊神话中从肩顶天的巨神。

物按传统的说法就是“物质”(substance)。而“物质”一词(substance)听起来就像是“理解”(understanding)的另一个形式①。通俗语言，从某种程度来说也包括它以前的语言，似乎把我们对现实的观察限制在保罗(《哥林多前书》13:12)所恰当比喻的“在镜中观看，模糊不清”的水平上。

但是究竟什么不是“客观的”呢？一旦我们认识到观察必定受观察者的影响，我们就必须把那个观察者放进被观察的对象中去，使它成为客体。这个事实使物理学发生了变化，而且社会科学自然完全以需要观察整个观察者群为基础建立起来。这样就没有给我们留下什么真正的“主观的”事物，只有语言结构，包括数学语言，是唯一的可以与客观世界相区别的东西。甚至对于每个学生来说语言结构也是客观的。那么，说人是“主体”(subject)，这里不是指国民，而仅仅是从在对客观观察进行记录的语言学结构之内他们形成了群体这层意思来说的。在这个语境中，“主体”(subject)这个词就有了另外的意思：语言所论述的事物，就像我们谈到一本书的“话题 ”(subject)一样。这些都是双关语，而双关语提供了有用的线索，帮助我们了解有关语言和经验联系起来的方法。从这里要迈向现在批评与哲学中常常说的认识——实际上是语言在利用人，而不是人在利用语言——并不困难。这不是说人类现在正被他自己的发明之一所控制，就像有关邪恶的计算机和会自我复制的机器人的科幻故事中所说的那样。而是说人类不仅是自然的孩子，也是语言的孩子，并且就像人类受自然制约，同时在其中发现了必然性的概念一样，在语言的共同体中人类首先找到的是他的自由宪章。

到目前为止，我们还没有谈到文学。语言的第一阶段，如维科所表明的那样，生来就是诗体的：与它同时存在的那个社会发展阶段，

① “物质”一词听起来就像是“理解”的另一个形式：英语 substance 一词中 sub 意为 under，stance 意为 a way of standing，故作者作此解释。

文化知识继承的主要来源是诗人，就像荷马之于希腊文化。从最古代以来，人类就已经认识到诗人在原始社会的作用与社会中以及社会对语言的应用中的某些很古老很原始的东西有联系。例如，伊丽莎白时期的批评家们[20]告诉我们在荷马以前的时代，在俄耳浦斯① 和赫耳墨斯·特利斯墨吉斯忒斯② 的传说时代，诗人在他的社会里是一切智慧和知识的宝库，是教师，或者用雪莱有关后来的历史纪元的说法，是"未被承认的立法者"。这样说有其技术上的原因：诗歌由于它的公式化的有声结构，是口述文化最早的传播媒介，而在口述文化中记忆，或者说使传统不会忘却是最重要的。柏拉图的《斐德罗篇》[21]中提到，对古埃及智慧之神、文字的发明者透特，有人批评说，用文字记载的能力只会使人更加容易遗忘而不会增长人的记忆：文字记载只是把过去保持在过去，而不会在当前不断地对过去进行再创造。

十八世纪后半叶，诗人和英国文学评论家们开始重新意识到诗学与原始概念的密切关系。在浪漫主义时期，皮考克③在一篇似非而是的散文《四个时代的诗歌》中说，诗最早是奉承野蛮的征服者的。皮考克认为根据文明发展的情况，诗歌已经落后了，成为越来越过时的遗风。雪莱的《诗辩》对皮考克作出了反应。他不是反驳皮考克，而是试图说明皮考克论题的积极一面。他批判了皮考克假装认真对待的错误观点：天真地相信原始的就是过时的。这个争论对于学文学的学生是不陌生的，我之所以在这里提起这一点有两个原因：一是在下面有关神话的一章里还会提到这个争论；二是它阐明了我们论证的目前进程：文学的主要功能，特别是诗歌的主要功能是在完全进入语言的第二、第三阶段时继续再创语言的第一阶段，即隐喻的阶段，继续把隐喻阶段作为一种语言模式呈现在我们的面前。对这一语言模式

① 俄耳浦斯，希腊神话中特救刻的歌手。
② 赫耳墨斯·特利斯墨吉斯忒斯，埃及智慧之神透特"Thoth"的希腊名。
③ 皮考克(1785—1855)，英国小说家与诗人。

我们一定不可以低估，更不能视而不见。

我们说荷马的语言，如果对他来说未必是隐喻的话，对我们来说确是如此。在他的诗中，除了已经提到的专门进行修辞性展示的史诗中的明喻之外，修饰语言与非修饰语言之间几乎不存在任何区别。由于第二阶段的到来，隐喻成为公认的修辞手段之一；但是就在有关语言的不同概念出现的时候，在修辞意义与人们称之为的“字面”意义之间出现了某种张力，诗歌开始有意识地，精心地应用修饰。在第三阶段，这种张力常常是很鲜明的。通俗的描述性的作家会尽量避免使用修饰手段，理由是它们“只不过是言辞”，而且干扰描述的透明度。而同样地，我们说隐喻是“恰当的”或“仅仅是”隐喻，是因为我们开始意识到隐喻可以表达另外的固定的文字表述，就像上面曾提到过的用“日出”和“日落”所作的表述一样。

上面这个论点值得再加以强调。我们认为语言的通俗习惯是一直存在的，而且很容易作出这样的假定，诗歌不论是多么古老，都仍然是最初的通俗言语的后期发展。困难的是要许多二十世纪的头脑相信诗歌真正地是很原始的，而不是对普通“散文”进行人为的装饰或扭曲。让我们看看伟大的《诗篇》(19)的开场白，它的第二个极美的诗句是：“这日到那日发出言语，这夜到那夜传出知识。”(Day unto day uttereth speech, and night unto night showeth knowledge.)第三句大概是：“无言无语，也无声音可听。”(No speech nor language; no vioce is heard.)早就有人提出(我在这方面不是专家)这原本是一个悲悲戚戚的注释，被人塞入诗篇。此人像许多他的同类一样，害怕某些读者由于读到太阳像新郎出洞房一样的升起会被引诱产生盲目的崇拜。如果真是如此，那么《钦定译本》把这诗句译成“那儿听不见他们的声音，无言也无语”。(There is no speech nor language where their voice is not heard)。就已经使此人的愚蠢意图成为徒劳，而且也批判了他的意思。因而《钦定译本》对这个诗句的翻译是正确的。但这一点还有更深的意思。不仅是因为其真正的意思是隐喻

的，在这点上任何迷信于"字面意义"的观点对于原作者和对于我们来说似乎都是可笑的。我们还必须从头脑中铲除那些混乱的早期拟人化的观点，这种隐喻就是从这些观点中"发展"起来的。意象"根本上"是隐喻的；这是语言能够表达世界上超自然的人存在的唯一办法，我们现在也就能做到这一步为止。

我们注意到在《诗篇》(19)中，圣经的上帝一定程度上是由一个神，天神或太阳神所扮演。这大概是使我们的加注释的编者，如果有此人的话，当时感到不安的事。基督教诗人所取得的成就不论多么令人难忘，从整体上看诗人似乎发现对待"非基督教的"诸神要容易一些，因为这些神明摆着是现成的隐喻，而且把他们写进诗歌里无需再作多少调整。譬如在十八世纪的绘画或十七世纪的歌剧中，全神贯注于古典诸神就是一种轻而易举的凭想象力进行的游戏。随着几个十九世纪诗人的出现，其中最著名的是荷尔德林①，古典诸神就变得更加像是在对基督教进行挑战了。布莱克认为古典诸神和其他众神都是人的各种各样的想象力的外化，而且他还设法把这些描绘出来，以非预料的形式出现，如妖怪等。不管怎么说，旧约中的耶和华，象宙斯一样，与天空和雷电有象征上的联系，也和保护陌生人之类的社会功能有关。《诗篇》(18:10) 中说耶和华用一个"基路伯"② 作为自己的私人飞机。这种具象的神既是上帝又不是上帝，是一种作类比用的隐喻说明。

如果第一阶段的语言是诗体占优势的话，另外两个阶段就不是这种情况了；而且很自然诗人们必定要设法去适应语言学上变化了的情况。在第二阶段，诗歌通常是通过寓言来适应这一变化的，如但丁的诗那样，寓言中隐喻的叙事与概念的叙述是平行的，但服从于概念叙述。也就是说，在转喻阶段，但丁作为纯粹的诗人，即使是一个

---

① 荷尔德林，德国著名抒情诗人。

② 基路伯，天使，常描绘为生有翅膀，人头兽身。

很伟大的诗人，也不会在宗教事务上被赋于会给予神学家的权威，也没有为他的寓言在概念方面提供其它的来源。第三阶段，文学使自己适应了下来，主要是通过人们通常称为的现实主义，采用可能性与貌似真实的分类法作为修辞手段。举一个相当极端的例子，左拉写的小说与社会学有明显的关系。在他的小说中，按定义属于社会学方面的内容比起虚构的故事来更加直接地表现了"真实"。虚构的模式被采用是因为它在使想象力具有一致性上比纪实材料要强：我们必须记住对于圣经来说这也是一个很基本的观点。

这样，诗歌使语言的隐喻用法保持了下来，而且也保持了它在确定关系上的习惯思维方法："这是那"的隐喻结构。在这个过程中，原有的表示魔力的意思，表示由词语释放出的可能的力量的意思，都消失了。诗人处理语言本身的途径是假设：在自由社会中他可以假设他喜爱的一切，但是他所说的与信心、力量或真实之间，就我们通常对这些词的理解来看，仍然相距甚远，即使在它表达这些意思的时候也是如此。然而隐喻语言从魔力中释放到诗歌中还是那种语言的一次大解放。魔力要求规定的程式，一个音节也不能变化，而新颖、独特对诗歌来说却是必不可少的。诗歌并不因此而真正失去它的魔力，而只是将魔力从作用于自然转到作用于读者或听者。

如果我们要问在后来是什么写作形式再创造了语言的第二阶段，也许是那种我们常常称之为的"存在主义的"写作形式。我不喜欢这个词，但是我又不知道有什么其它的词能表达将对超验的兴趣抛锚停泊在人类的关注这个海床上。伟大的体系思想家们全都意识到他们语言的类比特性，但是他们强调思想的统一一致。语言的统一性或一致性对他们来说是一种对存在的超验形式作出反应的适当方

式。路德①、帕斯卡② 和克尔恺郭尔与圣·托马斯或莱布尼兹③ 或黑格尔相比，他们之间的不同点是在强调类比消极面方面，是在说明经验最终如何摆脱了思想上最后的或决定性的一致性上。正如斯蒂文斯所说，"扭曲的事实胜过被鳞的头脑，"虽然这里的"事实"实际上是指所经验的事情[22]。

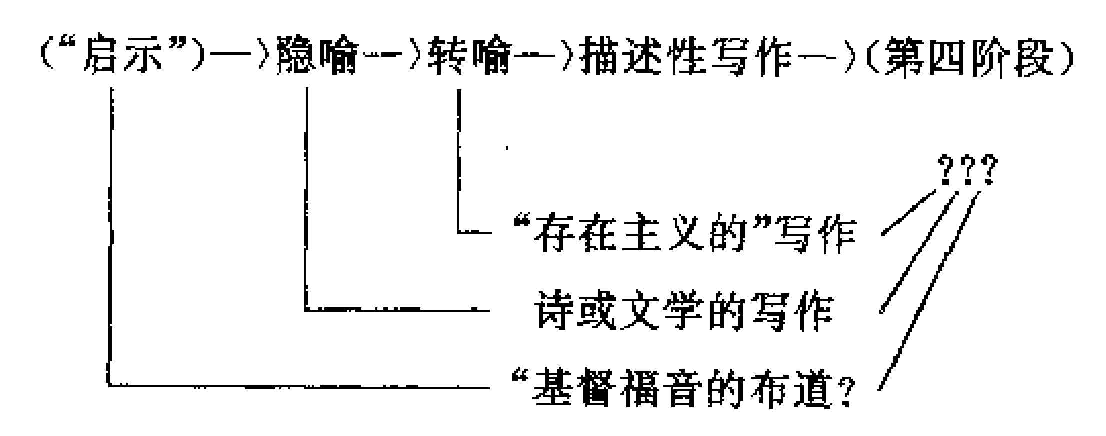
例如，我们在柏拉图的著作中看到了这种联系。柏拉图在《斐多篇》中将苏格拉底置于临终前的限定的情况下，他在对话结束时就要去殉难。苏格拉底从容平静地进行的辩论仍然属于转喻的语境，就是说他的论证是用来说明经验能够达到的，而不是讨论可以达到的现实。苏格拉底说，我现在对你们所说的情况也许不是准确的事实，但类似的情况肯定是真实的。这是一个最高水平上的转喻写法和想法，对类比的双方都给予了同等的重视。有时圣奥古斯丁④ 也能达到这个水平。奥古斯丁在《忏悔录》中对教义所做的系统的陈述与强调个人的经历也是成均等之势的。康德的著作中转喻的两个方面也是平衡的，虽然平衡的方式不同。上帝的存在从需要理性证明的"纯理智"的语境消失了，却又重新出现在"实际的理智"的语境中，在此语境中经验的现实就是正确的现实。

在其它地方就存在着比较明显的张力和鲜明的对照。克尔恺郭尔的思维习惯虽然是完全属于黑格尔哲学派的，但是却认为黑格尔思想的演绎推理成分是堡垒或监狱；而巴特⑤，这位与第三阶段语言同时代的神学家，以砍掉转喻思想的大脊梁，即存在的类比(analogia entis)，开始阐明他的教义[23]。这个争论似乎再一次地着重说明了克尔恺郭尔所称之为"伦理自由"的观点要优越于由一种综合的思想体

---

① 路德(1483－1555)，十六世纪欧洲宗教改革运动的发起者。
② 帕斯卡(1623—1662)，法国数学家、物理学家、笃信宗教的哲学家。
③ 莱布尼兹(1646—1719)，德国的自然科学家、数学家和哲学家。
④ 奥古斯丁(354－430)，通称古代基督教会最伟大的思想家。
⑤ 巴特(1886－1968)，瑞士基督教神学家。

系提出的思考价值观。至少在当今时代，大多数"存在主义的"写作是在一个对任何的不朽存在的单独王国很不热衷的语言阶段里，继续对宗教和形而上学持超验的观点。自然，大量的这一类写作是不信奉宗教的，但是当它是不信奉宗教的时候却常常明确表示是反宗教的。他们了解超验争论的重大意义，但却拒绝参与这些争论而赞成人有更大的自由。所以我们有两种写作形式起源于语言学史的较早阶段，而且可以这么说，这些已为现在的形式所淹没，结果变成革命的了。图示如下(增加的类别很快要在下面加以讨论)：



圣经起源于语言的第一隐喻阶段；但圣经的许多部分和第二阶段诗体语言与辩证语言相分离同处于一个时期，就像圣经的转喻的"上帝"所特别表示的一样。圣经中语言的诗体应用显然没有把圣经限制在文学类，但圣经又从没有完全陷进第二阶段语言的框框内。圣经中没有真正的理性的论证，甚至在《新约》中也没有，尽管《新约》出现得晚，但在对语言的态度上仍然与《旧约》很接近。那些看起来可能是理性的论证的部分，如《希伯来书》之类，经过进一步的仔细分析，原来是无名氏所写的告诫。圣经中也没有多少有关抽象的功能用法。圣经的希伯来文是一种几乎过于具体的语言。虽然在《新约》中有几个抽象词，如"自然"，但它们对仍然是隐喻结构的语言结构几乎没有影响。尽管如此，仍然难以让圣经符合我们三个阶段的循环，我们需要另外的一两个概念来对此作出解释。

在整个第二语言阶段都很重要的词语风格之一就是演说的修辞

学。从设法吸引听众成为一个紧密的统一体的意义上来说，演说修辞学是“神圣风格的”；但从它广泛地利用比喻表达法和通常与诗有关系的手段，如对偶和头韵法来说，它又是“有寓意的”。因而演说修辞学与我们文学史中的情况一样，代表了在第一阶段的隐喻和第二阶段论证之间的一种语言的过渡阶段。从西塞罗① 到文艺复兴这段时期内，演说家成了多才多艺地、流利地应用语言的教育典范的象征。这在一定程度上使得演说家成为较早阶段诗人的继承人，是他所处的社会的教师，具有广博的传统知识。但是演说典范的优势对诗人来说仍然是很有用的，因为训练演说家主要就是训练一种诗人也使用的修辞语言。因此高超的演说确实是隐喻的或诗体的和“存在主义的”风格的结合体：它使用了所有的修辞手段，但是是在关切和直接演说的语境内，而这是诗歌所不采用的。

从一开始，哲学家和其他的语言学学者，包括柏拉图和亚里士多德[24]，就指出演说修辞所能够施加的巨大的力量。这个力量不是好的就是坏的，就看是谁来掌握。在转喻阶段，人们认为“好的”修辞，如亚里士多德所说，是合唱队所唱颂歌的第二段(antistrophos)或是辩证逻辑的合唱回答，就像对真正的教义进行说教时的情况一样，或者像是正义的一方的法庭辩护。在锡德尼② 的《论辩篇》中以及其它地方，都根据同样的理由说诗歌也可以证明是正确的：诗歌通过应用修辞结构所产生的特有的共鸣可以支持道德真理，诱导感情去追随理智的指引。在此基础上产生了许多混乱的论证，企图在文学自身范围内区分“好的”和“坏的”修辞，宣称有些作家只描写邪恶，另一些作家是邪恶的代理人，还说应当对后一类人进行审查。不论用意多么好，通常恰恰是这些论证本身，而不是他们所讨论的内容，显示了修辞的有害的一面。

---

① 西塞罗(106BC－43BC)，古罗马政治家、演说家和哲学家。
② 锡德尼(1554－1586)，英国诗人及政治家。

第三阶段写作的兴起是以人文主义思想作为标志的。它崇信朴素的意识与应用普通语言。虽然真正的专业技术话题无法不用技术语言，但是明晰易懂的文体风格确实是最好的、目的最忠实的第三阶段语言的特征，作者就是用这种风格把他所有的证明都呈现在读者面前。并不追求这些特点的严肃的写作通常属于存在主义或文学类。在我们现在这个时代，真正的演说修辞形式的出现似乎限于很例外的社会危机场合，就像林肯的《葛底斯堡演说》和 1940 年丘吉尔的演说一样。大多数情况下，我们当今时代的修辞手段是广告和宣传的特色。我们曾说过，第三阶段写作肯定地与区分实在与错觉有关系：广告与宣传是经过精心地设计以制造错觉，因而它们为我们建立了一种反语言，在那些所谓具有超凡魅力的领袖们所作的建立一种大众催眠术的演说中尤其是如此。当这种演说假装是，或者认为是理性的时候，它就采用一些很能反映特征的、从事先得出某些结论的愿望出发衍生出来的杂乱的材料，而不论这证明暗示了什么。在有关宗教的写作中也有许多这样的反语言，它采用的语调就是黑格尔称为“启发的”和毫无内容的感情共鸣的语调[25]。其中也还有表达作者的社会观点或倾向性的修辞特点：当这种倾向性是无意识的时候，这些修辞手段可以是很普遍的。

圣经中的必不可少的习语明显的是演说式的，在一个已经对错误的修辞类别建立了不信任的时代里，这是一个更有必要承认的事实。圣经也常常被认为是错误的一类：据说一位吓坏了的革命前的法国女士在第一次打开圣经的时候说：“多吓人的口吻呀！”另一方面，圣经传统地被认为是上帝的修辞学书，已经适应于人的智力，而且是由人的代理人传下来的。在我的草图里，按照时间顺序它出现于隐喻语言之前；实际并不是这么一回事，部分地是我在这类事上缺乏机灵才这样来表述。但是传统上都认为圣经出现得太晚，所以从那个观点来说这样的安排并不太会造成误解。

最高水平的在演说、规劝、布道(kerygma)或其它任何最合适的

名称的演说术必须从隐喻和关注这两个方面看。在普通语言中我们想到一个真实的主体和一个真实的客体，他们之间存在着比较脆弱的相互作用。在修辞语言中，主体与客体的实在变得很脆弱，其相互作用作为一个说明主体与客体两个方面的实在，变得突出起来。在普通语言中，词语是简明易懂的；而在有关的演说中，就需要有来自个人的各个方面的更加广泛的反应。

圣经的语言学的习语与我们三个阶段语言的任何一个并没有什么真正的一致，虽然这些阶段就圣经在历史上的影响而言是很重要的。圣经中充满着隐喻，而且尽管它实际上不是文学著作却尽可能作到了诗体化。但是圣经与诗歌不同，它并不是隐喻的。它没有应用抽象和类比的超验语言，它对客观的和描述的语言的应用完全是很偶然的。这确实是第四种表达形式，我用现在已经完全存在的词“kerygma”(布道)来代表它。通常这个词主要限用于《福音书》，但是《福音书》和圣经的其它部分在语言应用上的差别并没有大到足以使它不会延伸到整个圣经中去。

布道是一种修辞模式，虽然是很特别的一种。像所有修辞一样，它是隐喻的和“存在主义的”或有关的形式的混合体，但是实际上又不同于所有其它形式的修辞，它不是一种靠比喻表达法伪装起来的论证。它是我们传统称作启示的内容的传播媒介。我用启示这个词是因为它是传统的，我想不出比这更好的词。但是如果我们用这个词来指从客观的神圣的信息来源将信息传递给主观的人的接受者，我们就是使它成为一种描述性的写作形式。或许这不是不可能的，但是这不可能是一种简单的描述写作形式，像民粹主义(我们可以这样称呼)的观点一样，它把圣经说成确确实实是真实的。圣经已经深深地扎根于语言的各种来源之中，以至于用任何过于简单化的观点来看待它的语言都是不合适的。再说“布道”这个词主要是与布尔特曼①

---

① 布尔特曼(1844－1976)，德国神学家，主张对《新约》进行“非神话化”。

的神学有关系。按照他的观点，布道与神话是相对立的，他认为神话是布道的障碍[26]。在下一章我将说明为什么神话从语言学上来说是布道的传播媒介，为什么对圣经中的任何部分非神话化就等于是取消圣经。

注 释

〔1〕见《旧约中的次经与伪经》(R.H. 查尔斯编，1912)II，94 及其后。

〔2〕见毛瑞斯·梅洛—庞提《感知现象学》(英译本，1962)。

〔3〕见《维科的新科学》(英译本，1968)，第 401 节及其后。为避免混淆，我在这里用 的是维科著作原文所用的较简单的词。

〔4〕见《古代近东与<旧约>相关的文本》(詹姆斯·普里特查德编，1950)，60 及其后。

〔5〕见 R.B. 奥奈恩《欧洲思想的起源》(1954)，343 及其后。

〔6〕主要见《为柏拉图作的序言》(1963)，第 7 章。

〔7〕见阿瑟·勒弗乔埃《伟大的存在链》(1936)。

〔8〕在英国文学中，这方面最著名的著作是 14 世纪的《未知的云》(菲力斯·霍德格孙编，EETS no. 218，1944)。

〔9〕见考利《致王室社会》，载《诗歌集》(A.R. 瓦勒编，1905)，449—50。

〔10〕见 A.J. 艾叶尔《语言，事实和逻辑》(1938)，第 1 和 6 章。

〔11〕见雅科布森和霍勒《语言基础》(1956)，第 2 部分。

〔12〕主要见《人类的现象》(英译本，1959)。德日进成为例外的原因在本书第 4 章将会 谈到。

〔13〕这一观点最明显地表现在《新辉格党人对老辉格党人的呼吁》一文中。载《伯克文集》(1907)，V，96。

〔14〕斐洛说："仅仅靠知识去认识的世界只不过是上帝在创世时之言。"载《斐洛》(英译本，1929)I，21。

〔15〕见罗兰德·H·拜恩廷《基督教世界的伊拉斯谟》(1969)，第 6 章。

〔16〕见《浮士德》，第 1 部，1224 及其后。

〔17〕见《奥德修纪》，xi，601。

〔18〕见《地狱篇》，x，10及其后。

〔19〕见《没有自然的宗教(b)》，载布莱克《诗与散文》，2。

〔20〕见《伊丽莎白时代批评文集》(格莱高里·史密斯编，1904)第2卷；又见米拉·麦克鲁尔《乔治·恰普曼》(1966)第2章。

〔21〕见该书274及其后。

〔22〕见《浑沌的鉴赏家》，载斯蒂文斯《诗歌集》(1954)，215。

〔23〕见巴特《教会教义学》，第1卷，和《圣经教义》(英译本，1975)，第1部，xiii。

〔24〕见亚里士多德《修辞学》，bk，i，1354。

〔25〕见黑格尔《精神现象学》导言(英译本，1977)，6。

〔26〕见《基督福音的布讲和神话》(H. W. 巴兹编，1953)。我很遗憾"非神话化"一词会同布尔特曼联系起来。实际上他对《新约》的观念并非"非神话化"。见本书第2章。

第二章　神话（1）

在研究词语结构时，我们面对的第一个情况就是词语的结构是按顺序排列的，总是要通过阅读或听来了解。以下我将用“阅读”作为对一系列词语的典型的反应方式。在阅读圣经时，我们如果不能认出那些使我们想到神话的词语结构，就难以深入阅读下去，因此我们必须同时对本书所说的神话是什么意思有所理解。作为一个文学批评家，我愿意把这个词限定在文学的语境之中。对我来说，神话首先就是神话故事情节，情节，叙事，或者概括地说就是词语的按顺序排列。由于所有的词语结构都有某种顺序，即使并不是按照那个顺序来阅读的，就像电话号码簿那样，因此从原本的意义上说，所有的词语结构都是表达神话的。这里所说的原本的意义实际上是一个无用的赘词。

在语言的隐喻阶段，由于至今几乎还没有演绎的推论或抽象概念，因此词语叙事多采用故事体的形式。在故事中，推动力是人物和事件之间的连接，而这种连接的典型则是神的活动。神也就是，正如我们所说，语言的这一阶段的代表性隐喻。在转喻阶段，词语结构仍然采取叙事的方式，仍然要按顺序阅读，把书一页页地翻到结尾。但是在这阶段典型的叙事形式是概念性的，或者就是通常所说的论证。第三阶段，即描写阶段，叙事的顺序是依据描写对象的特点的顺序排列的。不过，不管怎么说，除了词语已有的顺序外，并不存在真正的顺序。凡是认为“事实本身说明一切”的人，都是在使用另一种叫作拟人法的修辞手段。

在我们的文化中，有些描写人物的叙事是和发生在人物外部的一系列事件平行发展的，还有些则以一系列事件为基础，而这一系列事件的顺序是按照其自身的需要安排的。这种区别反映在“历史”和“故事”这两个词的区别上。“神话”一词倾向于仅仅属于后者，因此它的意思是“非事实的”。由于多种原因，这个词是个俗词语，只是它常常在我们能够作出判断之前，就对真实性早早地作出假定性的判断了。不管怎么说，在我们给予神话的原本的意思上，即按顺序排列的词语这一意义上，神话的或叙事的结构总是存在的，不管它们说的是否是“事实”。就历史而言，词语在一定程度上是按照过去事件发生的相应的过程排列的，但是对词语叙事中所涉及的材料进行选择和排列只是第一步。认为排列顺序的形式是来自词语的外部乃是一种心理投射的错觉。

因此，吉本①所著的《罗马帝国衰亡史》是一部历史著作，是对罗马帝国后期命运的忠实记载，具有历史文献及与之相关的一切学术性优点。吉本从基本的方面来看，也是一位属于第三阶段的描写性的作家。他了解罗马所发生的真实情况，而罗马人，无论是异教徒或基督教徒，对自己在历史上的地位有他们的错觉。罗马的真实情况和他们的错觉之间存在着差别，吉本所关心的正是这种差别。但书名中“衰亡”一词就说明了吉本选择与安排材料所依据的叙事原则，也就是他的故事情节。没有这个故事情节，这本书就不可能成形。圣经在多大程度上像这本书似的是一部历史著作，这是一个比较复杂的问题。但不会有很多人反对这种说法：圣经讲的是个故事。而对我来说，“圣经讲的是个故事”和“圣经是一部神话”这两种说法实质上是一样的。

不过，这种把“神话”作为词语顺序的原本用法过分广义，因此没有多大用处。我们通常把这个词用于更具有限制性的语境中。在推

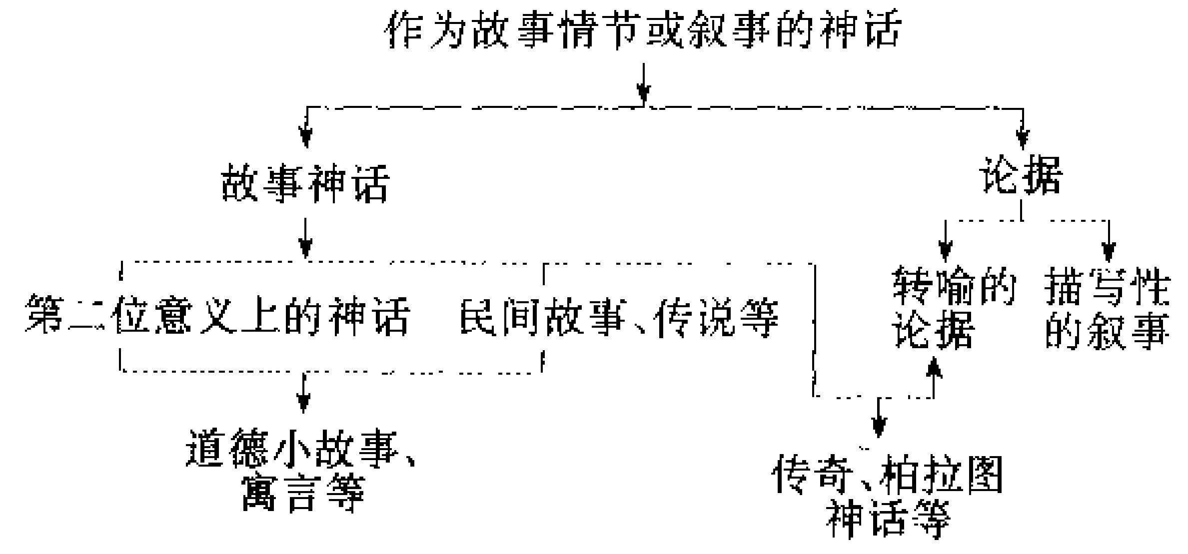
---

① 吉本(1737--1794)，英国历史学家。

理前的社会中，词语文化的内容主要是故事，但在这些故事中产生了一种社会功能方面的特性，它对故事的影响程度多少不等。某类故事似乎有一种特别的意义，它们把社会应该知道的重要的事情告诉社会，不管这些事情是有关神的，还是有关历史的，法律的，或是有关阶级结构的。这些故事从第二位的意义上来说，可以称为神话。这个意义把它们同民间故事区别开来，而民间故事只是为了娱乐或者别的次要目的。它们因此成为“神圣的”故事，以有别于“世俗的”故事，而且构成了圣经传统称之为启示的部分内容。这种区别在许多“原始的”社会中也许并不存在，但它早晚是会确立起来的；而且一旦确立，就会在今后的许多世纪存在下去。在西欧，圣经故事就曾有过这种重要的神话意义，并一直延续到至少是十八世纪。因此，神话在第二位意义上是指和“非真实”相反，是说它被赋予了一种特殊的严肃性和重要性。神圣的故事表达了一种具体的社会关怀；而世俗的故事所涉及的社会关怀要遥远得多，有时甚至是毫无社会关怀，至少是毫不涉及对它们本地区的关注。

不过，神话在第二位意义上和民间故事都同样是故事，或者说同样是词语叙述，因此两者在结构上不会始终存在着差异，在内容上也不会始终存在着差异。有关被人信奉或崇拜的神的故事多半是神话，但并非所有的神话都是有关神的故事。在西欧人看来，《士师记》中参孙的故事是神话，因为这些故事是神圣不可侵犯的圣经传说这个主体的一部分。但是同参孙传奇相似的结构也可以在民间故事中见到，参孙本来并不是神。类似的情况还可以在像奥德赛和波吕斐摩斯这样的故事中见到。对于希腊人来说这个故事是第二位意义上的神话，因为它是写在荷马史诗之中的，但是它也有相似的民间故事。在转喻语言兴起之后，人们常常把故事作为对抽象论据的具体说明，换句话说，就是作为寓言。这同柏拉图所说的神话的功能十分相近。在神话中还可以有神话，例如耶稣讲的道德小故事，或在《伊利亚特》结尾部分关于宙斯的两个杯子的阿克琉斯神话。这些神话也是起说明作用

的，只不过并非对某个严格意义上的论据的说明。见下图：



第二位意义上的神话有民间故事所不具备的两个特性，它们都来自神话的社会功能和权限而不是来自它的结构。这两个特性是：第一，正典的某种意义把不同的神话联系在一起，每个神话在相互关联的神话的总体中占有一定的位置；而民间故事则一直是在四处流浪，它们周游世界，互相交换主题和中心事件。为了方便起见我说神话组成了神话学，但事实上这也许并不是正确的时序。虽然一个个神话把神话学中的各个片段有机地联系起来，但是从某种意义上说，神话学也许先于这些单个神话而存在。第二，神话勾勒出了人类文化的某个具体方面，并把它同别的方面区别开来。神话的主题在近东地区一直广泛地借用，但这并没有影响下面这个过程：苏美尔神话的种子在赫梯文化中发芽，并成长为赫梯文化整体的一个组成部分。植根于某个社会的神话传输一种世代相传的共同的暗指和词语经历，因此神话促进了文化历史的创造。

由于神话中包含了大量传奇的和传统的历史，它也就促进了我们所说的历史的发展。这就是为什么历史性的叙事是描写性技巧的最早的书面形式。但是，正如我们在前一章中所说，文学，尤其是诗歌，具有对语言的隐喻用法进行再创造的功能，因此如果我们可以把文学称为一种派生物的话，我们就可以说文学是神话的直接派生物。

在我们给神话的第二位意义中，有一些社会有文学出现以前的神话学(出于实际的考虑不妨这样称呼)，像列维一斯特劳斯所研究的南美部落，当然这种神话仍然是一种语言形式。但是神话和文学在《吉尔伽美什史诗》中[1]，就像在荷马史诗中一样，已经是不可分割的了。吉尔伽美什史诗比圣经中的任何部分都古老得多，而荷马史诗则和旧约中较古老的部分大体上属于同时代。因此本书不可能把文学看成是神话的混杂物。文学是神话发展的整体之中不可分割和不可避免的一个部分。对于神话是什么意思这一问题有各种不同的回答，其中有些我们将在下面讨论。但是对一个文学批评家来说，神话的意思包括了在后来的文学中它所具有的一切意义。

许多谬误的看法来自这样的观念：神话一直埋藏在所有后来的文学发展的下面，就像是一种被压抑的愿望。刚才我们谈到《士师记》中参孙的故事，这些故事比别的要粗放，类似有关撒母耳的故事。读者也许会注意到参孙的名字同古代闪语中的太阳很相像。他的故事讲的是一个有超自然力量的英雄放火焚烧了庄稼，最终坠入西部的一座黑暗牢房。这个故事在结构和叙事方法上同有关太阳横越天空的那类故事确实可以类比。任何一个称职的故事作者都不会取消这种类比。但是如果说参孙的故事来源于太阳的神话，或者说太阳的神话隐藏在参孙的故事的背后，那就是没有根据的信口而言了。我曾在别处举过这么个例子，只要撰写拿破仑生平都可能谈到他事业的“升起”，荣誉的“顶点”或时运的“失色”。这些都是太阳神话学中的语言，但这并不意味着拿破仑的故事是出自太阳神话。这只告诉我们神话结构一直影响着其后的各种结构的隐喻和修辞。参孙的故事与任何可信的拿破仑生平相比，是完全不同的类型，但这两类故事中的太阳因素仍然是隐喻和修辞的因素。

早期的神话研究者们不相信这样一个事实：神话是靠想象力创

---

① 《吉尔伽美什史诗》，古代阿尔卡德语重要文学作品。

造出来的，因此是一种独立存在的形式。他们总以为神话的产生有某种缘由，而不应该认为因为人创造了神话，所以是人才创造了神话，其中没有任何决定论的解释。弗雷泽就是这样的早期研究者之一，在这样一本书里是不可能不谈到他的。这不仅因为他对文化关注的中心同我关注的接近，而且因为他像一个文学批评家那样把神话看成是一系列连锁的故事模式，而不是根据它们在各自不同文化中的作用来看待它们。但是弗雷泽是一位古典学者和圣经学者，他认为自己是个科学家，因为他阅读了大量的人类学著作。由于这个原因，他容易产生理性主义的激情，就像害病一样。在《旧约的民间传说》中，他按照典型的弗雷泽方式收集了世界各地有关洪水的故事，然后得出结论：每一次地区性的洪水都是神话产生的缘由[1]。的确，美索不达米亚南部曾发生过洪水，虽然真正的大水灾是发生在《吉尔伽美什史诗》所讲述的故事之后。可是，为什么人们要用神话来反映洪水呢？完全可以用简单得多的办法来讲述这些大水，而不必想象出像诺亚、丢卡利翁或犹特－纳匹希提姆那样的故事。而且，要是苏美尔①的洪水发展成了洪水神话，而且文化的扩散把它又传播到世界各地，那么为什么就是这个神话这么容易传播呢？

由于《创世记》的权威性，千百年来人们都相信全世界曾经经历过一场大水灾，广为流传的洪水神话就是这场水灾的证明。但是广为流传的洪水神话并不足以成为有这场水灾的证明，正像广为流传的创世神话一样不能成为神创造世界的证明。今天，《创世记》的权威性已经降低了，但我们发现对世界性大水灾的笃信却至今未变，只不过现在常常把它和柏拉图的大西洋岛②神话或其种种神秘的派生物联系在一起。为什么会这样呢？就我所知的可能性是，也许在一种集体无意识之中包含着一个洪水原型。但这并不是问题的答案，这只不过

---

① 苏美尔，古代与发拉底河下游的一个地区。
② 大西洋岛，传说中的岛屿。

是对问题的重复：人们创造洪水神话，因为他们的集体无意识使他们创造洪水神话。就像莫里哀剧作中的医生所说，鸦片能使人睡觉，因为它有安眠的功能。要是我们从荣格学说转向弗洛伊德学说，在罗海姆[①] 的《梦幻之门》中我们可以得到这样的解释：洪水神话来源于有关尿道的梦，使人在熟睡中不致尿床[2]。可是这仍然没有脱离环状的因果解释：为什么洪水的梦会成为洪水的神话呢？

如果我们把洪水神话同别的洪水神话相比较，而不是把它同洪水相比较，也许能得到比较好的解释。一次真正的洪水也许是一则洪水神话的背景，但它难以成为这则神话产生的原因，因为在诺亚、丢卡利翁或犹特－纳匹希提姆的故事里，有许许多多的事件和水灾同等重要，甚至比水灾更重要。我们也可以通过考察洪水神话在整个神话学中的位置，从而获得某些解释。我们将在下而进行这方面的论述。事实上问题的中心在于神话所具有的给人以极其强烈感受的力量。对这个问题的传统解释是：诺亚的故事是一种神示，它告诉了我们唯有神才能告示的内容。另一方面，柏拉图的大西洋岛神话，不管是源于什么传奇的或历史的事件，人们总把它看成是柏拉图自己创作出来的神话。这两个神话虽然解释不同，但其神话的心理影响却是相同的。柏拉图在写大西洋岛时，不管他的清醒的意识是怎么工作的，与其说他是在创作，不如说他是在释放。这个神话讲述了一个神奇的水下王国，在这个王国中我们可以发现自己的文化原型。柏拉图在神话中释放出来的巨大力量迄今仍然使我们心往神移。

神话学是人类存在的事实陈述而不是资料。它属于人所创建而且居住的这个文化与文明的世界。正如神是某种人格的隐喻和自然力的某个因素，太阳神话、星球神话或植物神话也可能代表自然科学的某个原始形态。不过神话的兴趣在于给某个人类社区画一个圆周线并察看这个圆周的内部，而不是探询自然力的作用。当然，它会画

---

① 罗海姆（1891－1953），匈牙利出生的精神分析学家。

出自然中的某些因素，就像绘画和雕塑中的创造性设计所做的那样，但是神话学不是对自然环境的直接反应，而是一种想象中的隔离，把我们和环境分隔开来。星球神话就是这种创造性的独立神话世界的很好的例证。大自然中并没有像星座这样的东西。我们把某个星群称为巨蟹座或摩羯座或别的什么东西，而事实上它一点也不像蟹或山羊或我们所比拟的东西。有关这些星群的神话创造并不依赖于星球本身的外形或活动所显示的形态，可是天文观察却可能最终帮助构成了神话的某些方面。

在上一章中我们已经谈到了皮科克和雪莱之间在诗歌的性质方面的争论，如果争论是个恰当的词的话。他们都明白诗歌是对社会中非常原始与古老的东西的再创造。皮科克以讥讽的态度对待这一问题。他假作对整个文明采取进步的观点，而使他越来越脱离他自己的时代。雪莱则认为"进步"在向改进的方向发展的同时，至少也总是同样地向灾难的方向发展，并认为诗歌表现了根本与持久的同现实的联系，在这个意义上诗歌是原始的。在诗歌方面的这个争论已经结束了，没有一个严肃的批评家会比皮科克本人更多地认真引用他的论著。在神话学方面，情况就复杂多了。显然，社会科学家们比起诗人或批评家来，花了多得多的时间去认识这一事实：不管社会条件怎样千差万别，每个人的头脑都是原始的头脑。在上一章中提出了隐喻—转喻—描述这一程序作为进步的形式，对这个程序很容易给予错误的解释。不过，虽然进步也许是同人类生活的许多方面相关的一个概念，但是，用赫兹利特① 的话来说，人文科学不是向前进的[3]，而神话学是属于人文科学的。

神话作为一种通过想象力和创造性的思考而产生的形式，不会随着社会或技术的发展而改进，更不会因此而消失。就像非洲雕塑可以对意义十分复杂的毕加索创作产生非常深奥微妙的影响，澳大利

① 赫兹利特(1778—1830)，英国作家、评论家。

亚土著的神话也可以同我们文化中相对应的神话一样深邃和富有寓意。一个世纪以前，人们天真地认定进化就是进步。许多学者多少受到这个看法的影响，认为神话学的思考乃是概念思考的早期形式。这一认识必然立即导致的结论是，神话是十分糟糕的概念思考。于是弗雷泽在他另一次理性的冲动中又说："神话使我理解了对现象的错误解释，无论是关于人类生活或对于外部自然界的解释。"[4]欧洲人为了使他们对那些较为黑暗的大陆的"土著人"的行为合理化，有自己的思想体系。弗雷泽的这个结论显然是这个体系的一部分。现在越少提到这种说法越好。

同时，神话由于其极为神圣的特性，很可能在一个社会中以非自然生长的方式持续存在下去，并由此对自然的规律作出断言或假定，而这些结论同对自然规律的实际观察结果是相冲突的。当这种情况发生时，神话学的解释就必须用科学的解释来代替。我们很早就知道，哥白尼对于我们来说象征着用科学的空间观念取代神话学的解释，达尔文象征着用科学的时间观念取代神话学的解释。但是神话学传统中的那些事件并非真正的神话学。神话学的中心思路每个时代都由诗人进行了再创造。

文学在发展过程中吸收了世俗的民间故事和传奇成为其部分素材。在西方文学中，但丁和密尔顿从神话领域中寻求他们的主要题材；乔叟和莎士比亚则一直在采用民间故事和传奇。这个过程是可能存在的，因为在神圣的和世俗的故事之间具有结构的类比性，虽然并不具有同一性。在神话的严肃性和关切性被广泛接受之后，诗人处理神话的自由度就受到了这种特性的制约。索福克勒斯和密尔顿如果不把观众的关切放在心上，就不可能写俄狄浦斯和亚当的故事，虽然其中可能有一些具体特点，就像在希腊文化中所包含的那样，可以让喜剧诗人在一定程度上用喜剧的手法来处理神话题材。由此可见，传统神话的权威性是不完全依赖于诗人而存在的。在基督教时期，如果诗人处理一个"世俗的"古典神话，从理论上说他可以按自己的意愿

自由处置。因此更加有趣的是，诗人们在实践中对于他们所处理的神话极为尊重其完整性。对传统的这种尊重的副产品就是诗歌中不断引用典故的风格。诗人们愿意不断地采用那些熟知的神话主题，把所有的战争都写成围攻特洛伊城的翻版。正因为如此，我们强烈地感受到神话同它的言语所表现的形象是分隔的，尽管这种隔离实际上是不存在的。

这就引出了一个我们尚未提出过的问题：假如圣经中的叙事是我们写出来的神话，不管这些神话是历史的还是虚构的，那么它们是历史或小说吗？的确有这样的言语领域，像报纸，对这些领域中所登载的故事很有必要弄清楚是真实的还是虚构的。如果按照传统的作法对圣经也认为有此必要，那就意味着圣经也属于这个言语领域。此外，这个问题并不属于时间上的差错。虽然旧约中最古老的章节比希罗多德①还要早，但其作者如果有意于为我们提供真实的历史，他们当时是有能力这么做的。再者，没有人会否认圣经是热衷于记述历史事件的。然而圣经对这个问题的回答古怪得奇特，古怪得使你感到非此即彼的答案必定是有毛病的。

我们是从创世记故事和洪水故事谈起的。它们可能是神话。这不但从神圣故事的意义上说是如此，而且从它们记载的是几乎不可能如此发生的事的意义上说也是如此。它们同世界各地别的创世神话和水灾神话相似，而且并非是我们所见到的这类神话中的最古老的形式。接着我们看看像传奇和民间故事的那一类故事，像耶弗他②轻率起誓和以利沙③使铁斧浮起等故事，这些也属于常见的故事模式。还有一类常见的故事称为溯源故事，这种故事有时追溯到解释一个地方的名称。参孙用一头驴子的颌骨杀死了一千名非利士人，因此

---

① 比希罗多德，古希腊历史学家，所著《历史》为西方第一部历史著作。
② 耶弗他，《士师记》中的以色列士师。
③ 以利沙，《列王纪》中以色列先知以利亚的门徒。

“把那个地方称为领骨山”(《士师记》15:17)。和别处的这类情况相比较,这个名称说明有这个故事,而不是反过来这个故事说明有这个名称。

亚伯拉罕[①]和《出埃及记》的故事属于历史的回忆,也就是说,它们的核心部分一定是真实的历史,但是这些描述到底是依据什么样的历史就是另一回事了。譬如,埃及学家们现在似乎还没有可能把以色列人的出走和他们所了解的埃及历史联系起来。很明显,埃及人并不知道有出埃及的故事,正如奥古斯都不知道基督的诞生一样。在看起来像是真实的历史中,虽然我们可以找到某些具体时间和事件来证明其真实性,但我们发现这是一部用于教学的经过精心加工的历史。以色列北部的那些国王和犹大都被简单地描写成不是白的就是黑的。如果他们促进对耶和华的崇拜,就是白的,否则就是黑的。

譬如,亚哈[②]被描绘成阴险邪恶的丑角,他那腐朽衰败的王朝在正义的怒火中被耶户[③]推翻。但《列王纪上》(29:1—34)却根据别的资料来源把亚哈写成一个有才能而且受欢迎的君主。这一段写得很有说服力,我们看了以后不禁怀疑圣经的作者是否在多数篇章中不经意地选用了不大可靠的材料。在亚述人的铭文中可以看出对亚哈所属的暗利[④]王族有一种不情愿的敬意,而耶户则被写成一个卑下顺从的封臣。这些描述也许过于偏执,但却可以成为进行矫正的有力证据。显然,圣经是一部极有偏见的著作。就像别的宣传作品一样,凡作者认为应该是真实的就是真实的,书中时时流露出那种惟恐受到历史真实的呼声阻遏的急迫感。

这里包含了一条普遍性原则:如果有历史事实写进了圣经,那并不因为它是历史事实,而有其他原因。这些原因可能都与精神的深度

---

① 亚伯拉罕,圣经故事人物,相传为希伯来人之始祖。
② 亚哈,圣经中邪恶的以色列王。
③ 耶户,《列王纪下》中公元前9世纪以色列国王。
④ 暗利,以色列国王。

或意义有关。而历史的真实同精神深度是没有关联的，除非把两者的关系颠倒过来。《约伯记》从来没有被人认真地对待过。它只被看成是想象出来的戏剧性事件，但显然比唱诗班和《历代志》讲叙的更具有精神深度，而唱诗班和《历代志》所讲的则可能完全是真实的历史记录。这里更为重要的是，当我们来回于明显的传奇和可能是历史的真实之间时，我们并没有跨过一条明显的界限。这就是说，这样的历史真实性在圣经中的任何地方都没有划定界限。

从《士师记》中我们也许可以看出圣经的兴趣所在。这部书实际上是一本原本是部落首领的那些英雄们的故事集，被编辑成为一部联合起来的以色列人经历一系列危机的历史。以色列人始终不变地具有叛教精神。他们背弃了上帝，遭受奴役，吁求上帝解救，然后一位士师被派来解救他们。这个叙述中有一系列不同的内容，而包装这些内容的则是不断重复的神话或叙事形式。由于作者的兴趣在于道德说教，因此在这种叙事结构中我们所读到的是不断重复的同一类故事。作者对叙事结构特别重视，说明了这里的每个故事实际上都经过加工，使它能纳人这个模式。这些故事远离历史事实，就像抽象派绘画远离其所表现的现实一样，而且它们和历史事实之间的联系方式也和抽象绘画与现实的联系相似。[5]作者首先考虑的是故事的神话结构，而不是其历史内容。

正如旧约中的历史著作并不是历史一样，新约中的福音书也不是传记。福音书的作者们并不关心传记作者感兴趣的那种证明，例如不带偏见的旅行者们的见闻录之类，他们关心的只是把自己记载的有关耶稣的事情同他们所谈到的旧约中所说救世主耶稣将会发生的事情相比较。事件发生的真实顺序对他们没有紧要的意义。既然彼

拉多① 和希律② 是历史人物，那么像《路加福音》(2:2) 中的居里扭这样一些历史线索与其说有用不如说是令人尴尬的了。

再举一个我曾在别处举过的例子：一个世纪以前，勒南③提出了理性化的“历史的”耶稣生平[6]。他自信地宣称耶稣出生在加利利地区的拿撒勒④，至于耶稣生在朱迪亚地区的伯利恒⑤ 之说是后来加上去的，是为了使他的诞生和《弥迦书》(5:2)的预言一致。但是实际上把耶稣和加利利联系在一起也只是为了使他的出现同《以赛亚书》(9:2)中的预言一致，或者说把耶稣同拿撒勒联系起来是因为《马太福音》(2:23)中有位不知名的先知说救世主耶稣将和参孙一样是拿撒勒人，除此之外勒南的论断是没有任何理由的。只要我们再查看一些资料，就会发现勒南的这个可信的事实消失在另外两则有关救世主耶稣的预言中了，甚至连当时有没有这个名叫拿撒勒的村庄也受到了质疑。

主张把福音书“非神话化”有时是为了使它们更加符合现代的可信性原则。在这种语境中“现代的”一词通常意味着过时约一百年，但是尽管如此，人们仍然会十分自然地产生一种冲动，要去除所有的不可靠的记叙。如果可能的话，看一看在耶稣的信徒们用神话和传奇把他的教义歪曲之前，原来的“历史的”耶稣是什么样子必定是很有趣的。不过如果我们真这么彻底地试一下，很简单，福音书所讲的一切就会荡然无存了。福音书的作者或编者们是太聪明了，每当我们从历史的角度发现了独一无二的和真正的事实时，我们就会同时发现他们已经从旧约的或当代犹太的仪规中找到某种呼应的或对应的东

---

① 彼拉多(？—36?)，罗马犹太巡抚，主持对耶稣的审判并下令把耶稣钉死在十字架上。

② 希律(16BC—44AD)，犹太国王。

③ 勒南(1823—1892)，法国哲学家、历史学家。

④ 拿撒勒，巴勒斯坦地区北部古城。

⑤ 伯利恒，巴勒斯坦地区著名古城。

西，表明他们所写的内容是有理由存在的，从而堵住了那个缺口。但是从另方面说，他们又并不聪明，因为他们的目的显然是要告诉我们某些事情，而不是要不让我们知道某些事情。有关基督教的产生是早有非宗教的证明的，但是有关耶稣的生平在新约之外实际上没有任何真正的证明，这位主要历史人物[7]的全部证明都密封在新约里。不过看来很明显，这正符合新约作者们的意愿。

对于圣经学者来说，这里所谈的都不是新鲜事。他们十分了解圣经只会把那些试图视圣经为历史的历史学家弄糊涂，而且激怒他们。人们不理解为什么在这种情况下这些圣经学者们仍然执迷于圣经的历史真实性，而不能解脱出来去考虑别的更有研究前景的假设。如果以圣经批评而不是以历史研究为目的，去从一大堆"神话的积沉物"中提取一点可信的历史残渣，这实在是件徒劳无益的事。"神话的积沉物"就是圣经本身，而点点滴滴的可信的历史，不管它到底有多少，是可以牺牲的，一个多世纪以来的研究已经明白地告诉了我们这一点。在荷马史诗批评中，学者们也许越来越了解与尊重荷马在历史和地理两方面的事实意识，但这种了解与尊重并不会使阿喀琉斯与河神的战斗或把赫菲斯托斯从天空扔下来的故事成为历史事实。也就是说，荷马的历史意识并不表明他就是在写历史。圣经也一样。要是圣经中的历史因素像盎格鲁—撒克逊编年史那样，是苦心写成的不准确不完整的历史，我们可以理解重建一部完整的历史是多么重要。可是在圣经中，我们通常认为应该作为历史证明的一切事实都被大量舍弃，因此我们也许应该为它另外寻求所属的类别和批评的标准。

同世俗文学作一个比较也许可以为我们进一步的研究提供一些线索。冰岛语的传说《格陵兰和伊里克》[8]是文学作品：作者的意图是要写成文学作品并且是按照文学作品的规范来写的。但是由于它暗指了斯堪的纳维亚人在美洲海岸的探险和定居，因此它在某些方面具有某种程度的历史真实性。这自然引起了许多人的兴趣，在某个历史问题上把它作为文献来研究。在这种文本中，属于历史的部分就是

真实的，而属于神话和文学的部分就是虚构的或想象的。

这部北欧古代传说告诉我们斯堪的纳维亚人曾受到美洲土人石弩或弩炮的攻击。学者们说他们起码知道阿耳冈昆人① 在战争中是用过弩炮的，因此这方面的记载可能是历史事实。我们也读到过"独脚人"。没有哪位学者会相信独脚人之说。独脚人是书本上说的，因此是文学性的和虚构的。书上还说探险队里有两个苏格兰人，一男一女，在丛林中不见了。他们回来时一个带了一捆谷子，另外一个带了一串葡萄。这也许并非根本不可信的，但是在《民数记》(13:23) 里可以看见相应的记述。而且，更重要的是，它有一种十分可疑的对称性。在任何故事中，对称性总是表明历史的内容从属神话的布局与形式的需要，就像《士师记》中那样。再者，书中提到的他们探过险的三个地方，"黑鲁兰"发音类似巴芬岛，"马克兰"像是拉布拉多或纽芬兰海岸；只有"温兰"，虽然被认为是从新斯科舍省到弗罗里达州的某些地方，但其发音更像"嗨，巴西"或"金苹果园"，而不像可以在地图上找到的地名。也许这个名称源于某个真实的地名，这种叙事文体就类型来说是难以明确地界定为真实或虚构的。

在这部传说中，我们只有历史和文学两种因素，因此不会遇到歇斯底里的人尖叫说，我们必须把书中讲的一切包括独脚人接受下来，实际上是尤其要把独脚人接受下来，否则我们就要遭到上帝的怒斥，因为上帝有意地创造了独脚人这样一个令人难以置信的事物作为"忠诚测验器"，检验忠实于知识的人们是否相信他所说的一切。但是这里还有一个也适用于圣经的原则：如果没有新的考古学的证据，我们就不能前进一步；这新证据将使这部传说获得现在它未能得到的权威性。同样，对于圣经时代的历史学家来说，首要的历史权威性并不在圣经，而在考古学还能够发掘出来的任何可以接受的证据，事实上书面的资料很早以前就已经枯竭了。

---

① 阿耳冈昆人，居住在加拿大的印第安人。

圣经对历史事件的真实记载到底到什么程度也许永远也无法确切判断。《约书亚记》(10:12—14)中说：

> 在耶和华将亚摩利人交付以色列人的日子，约书亚就祈告耶和华，在以色列人眼前说："日头啊！你要停在基遍；月亮啊！你要止在亚雅仑谷。"
>
> 于是日头停留，月亮止住，直等国民向敌人报仇。这事岂不是写在《雅煞珥》上吗？日头在天当中停住，不急速下落，约有一日之久。
>
> 在这日以前，这日以后，耶和华听人的祷告，没有像这日的，是因耶和华为以色列争战。

对这几节记叙我们的第一反应是，《约书亚记》的诗人所作的美妙而又大胆的隐喻，被一个过于轻信而且毫无想象力的散文评论家庸俗化了，成为一个没有意义的奇迹。维利柯夫斯基①，一位仍然有相当影响的作家，在他的几本著作中谈到圣经中记叙的这个事件，同《列王纪下》第20章中记叙的有关希西家②的一个同样不可能是真的故事一样，的确是差不多按照书上讲的情况发生过，原因是新的行星金星进入了它的轨道。[9]

维利柯夫斯基的研究表现了一种持久不懈的努力，想要把古代的故事同当代的兴趣结合起来，以便对神话作出一种能满足人们好奇心的解释。十七世纪时，化石和其它类似的地质现象被用来证明《创世记》中有关洪水记叙的真实性。[10]以西结③ 曾看见"轮子套着轮子"的战车。如果他所见到的是别的星球上来的宇宙飞船，那么在

---

① 维利柯夫斯基(1895—1979)，美国作家。

② 希西家(715？—687BC)，耶路撒冷犹大国王，大卫王的后裔。

③ 以西结，公元前六世纪的以色列祭司、先知，相传《以西结书》为其所作。

现在这个科幻小说的时代，这个记载就同当前更有密切关系了。耶稣和他的十二个门徒都笃信伞菌蘑菇；摩西①由于学了埃及魔法，创造了从岩石里引出水来的奇迹，这显然具有用魔杖探寻水源的意思。这些记叙在这药物迷信和神秘主义流行的时代必然也会引起人们很大的兴趣。我并非排斥这些解释。对于这种种说法我们毫无疑问应该保持开放的思想。不过开放的思想必须是两端都开放，就像食道那样，既可以吸收又可以排出。我的意思是，各种解释都是证据的一种人造形式，而证据却包括了一种独立于圣经之外的真实标准，这是圣经本身无从认识的。

有人看了电视节目中报导在阿勒山② 发现了一个很大的船形物，里面还有动物笼子。他最近问我，我是否并不认为这个所谓的发现"敲响了自由神学的丧钟"。对这个问题我想到的是圣经本身根本不关心是否会有人在阿勒山发现一个方舟。把这个发现视为"证据"的思维方法完全有别于那种能够靠想象写出《创世记》来的思想。同样，如果审判耶稣的历史记载出现在彼拉多之前，而且在细节上同福音书中的记叙一致，许多人就会一哄而起把这个作为福音书故事真实性的确定无疑的证明，而没有留意到他们这样做就已经把真实性标准从福音书转到了别的方面。

我不厌其详地讨论这个问题，一方面是因为它关系到本书的中心论题之一："字面"意思的性质，另一方面是因为它涉及本书前一章说到的对语言发展的历史视角。传统告诉我们，必须把圣经中的历史因素看成是"真实的"，这是一种和第三阶段书写或描述性书写有关的简略形式意义上的真实。当这类事物被知识界精英或教士掌握时，这些精英自然会感到这些事物中真正的真实性对于最敏感的和最渊博的智者来说，如果说有可能达到，那也是很难达到的；因此对大多

① 摩西，圣经故事中犹太人的古代领袖。

② 阿勒山，在土耳其东部。据圣经载，大洪水后诺亚方舟即停于此。

数人来说，可信性标准仍然以他们自己的"大众"标准为适当。随后这种态度不断发展，以至如果我们发现了圣经故事中有不可信的内容，那就更好了，可以使我们奉献出我们的英才作为牺牲。而且，如果我们相信这一点，或者认为我们相信这一点，我们就能因此而获得一种特有的美德。随着语言的大众标准和描述标准被广泛接受，这种忠实于事实的主张就成为反对理智和推论的基督教平民主义的一个特点。举个例子来说，持这种看法的人就认为约拿①的故事肯定是讲居留在一头真鲸中的真人，否则就是把上帝说成是在扯谎了，因为这个故事是来自上帝的。

可以这么说，如果上帝有意地伪造这么一系列不可能发生的事件，以证明他的故事的"字面上的真实性"，这样一个上帝就是个更加危险的说谎者，而且不可能在耶稣的身上成为化身。因为他太愚蠢了，不可能懂得说教性的寓言是什么。不过，要给"可信性"建立标准常常也同样危险，因为没有人知道什么是可能存在的，或者更准确地说，没有人知道什么是不可能存在的。许多作者以为或者断定，福音书中的医疗奇迹是不可信的。那些驱逐妖魔的故事来源于非常原始的有关脑部疾病的观念，必须予以否定。想要叫生活在希特勒和阿明②时代的现代人相信妖魔，是不合道理的。但是现在世界各地都有神奇的医疗术的报道。近来流行的"驱除邪魔法"也许表明了人们逐渐感到，"魔鬼"也许，譬如说，同超我一样，也是一种在治疗上有用的意念。当然，这些事情越"可信"，它们作为耶稣的无比威力的证明就越没有意义了。

所有这一切并不是说这里所谈的"忠实于事实"只是一种时兴的神圣行为。许多否定或丑化这种圣经研究方法的人把几乎同样的标准用于同样不适合的地方。我认为所有这一切说明了，可信性作为对

---

① 约拿，圣经中的先知。

② 阿明(1925—)，曾任乌干达总统。

圣经叙事具体内容的反应中的一个因素，在很大程度上是个假想物。当使徒多马① 要求对耶稣复活有可以看得见摸得着的证据时，他得到的答复是要是他不担心的话，他就会对耶稣复活更加明白了。我不大相信这个故事的寓意是不加鉴别的态度比爱挑剔的态度在精神上更接近真实。我想它是告诉了我们证据越是可靠，就越会引起误解。

在这方面，神话学和诗歌之间不可避免的密切关系也在一定程度上起了作用。也许圣经神话应该当成诗来阅读，就像我们读荷马和吉尔伽美什史诗那样。的确，圣经的诗歌部分是真正的诗，在同样的意义上说圣经的历史部分并非历史。如果我们要问，为什么圣经神话更接近于诗歌，而不是更接近于历史，亚里士多德的原则可以给予一定程度的解释。有关亚里士多德的这个原则，我曾在我的批评著作中多次提到。历史作出的是具体的论述，因此它要服从真实与虚假的外界标准，而诗歌没有作出具体的论述，因此它毋须服从这些标准。诗歌表达的是事物中包含的普遍特质，就是这个特质使其成为这一类始终出现的事物的一个实例。在我们的语言中，存在于历史中的这种普遍特质是由神话故事情节来表达的，这也就是历史故事的形式。神话不是用来描述某个具体情景的，而是既包含了这个情景，又不把它的意义局限在这一个情景之中。神话的真实性在其结构之中，而不在其结构之外。

我们常用吉本的《罗马帝国衰亡史》作为历史著作的例子。这部书告诉我们，即使在一部原本是作为历史来写的书中也可以产生上述发展过程。历史是不断被人重写的。随着时间的推移，历史学家们对罗马帝国后期的了解增多，吉本的著作作为罗马帝国的权威性记叙已经“过时”了。在这个过程中有两点对我们是有启发作用的。首先，吉本的著作由于它的“风格”而得以流传下来，也就是说它不知不觉地从历史范畴转到了诗歌范畴，成为一部英语古典文学，或者说至

① 多马，耶稣十二门徒之一。

少是成为一部英语文化史的经典著作。在这个变化的过程中，它的材料相应地具有了普遍特质，使这本书成为人类衰亡的雄辩而又机智的反思，而把恺撒的罗马所发生的一切作为例证。与此同时，对这部书的注意力也从具体事件转向普遍特质，从吉本所说的内容转向他所说的方式。我们读这部书是为了读它的"风格"，因为作品中风格化或象征手法化的方面比起它具象化的方面逐渐变得更加重要。正如契马布埃[①]的基督受难图，随着时间的推移，它作为一幅画比作为基督蒙难的圣像更受人们的重视。

不过，虽然把圣经神话作为诗歌阅读比把它作为历史事实阅读要更为自由，但是显然不可以把圣经完全作为诗歌的假想基础。对荷马和吉尔伽美什史诗可以这么做，因为它们从头到尾都是诗，但圣经的许多章节却不是诗。换句话说，如果把圣经看成是一首诗，那么它就是一首糟得让人吃惊的诗。由于承认它是诗而带来的问题，比因此而得到解决的问题要多。此外，我们不应该有什么标准来把耶稣和他自己的说教寓言中的回头浪子区分开来。两者都是小说中的角色。不管读者对圣经信奉的程度如何，没有人会对这种处理方法看得十分认真的。神话有两个方面：一个方面是它的故事结构，把神话同文学相连；另一个方面是它所包容的知识的社会功能，也就是对于社会来说是重要的知识。现在我们必须考虑神话的这第二个方面，要记住正如神话的诗歌方面已经在圣经所述的时代向文学发展一样，神话的功能方面也已经向历史的和政治的思想发展。

有时有这么一种看法，认为圣经间接反映历史是因为，在这个上帝在世界上的行为和人与这些行为的关系的历史中，我们所说的历史是"世界事件史"(Weltgeschichte)，而圣经感兴趣的是"基督生平与受难史"(Heilsgeschichte)。现在我对这段话的意思作一个解释。但丁的《神曲》(Commedia)在我们这个世界的天上描绘了一个天国，

---

① 契马布埃(1240—1302)，意大利画家。

地底下描绘了一个地狱，地面的两边描绘了另外两个世界：一边是十三世纪的意大利，正忙于制造“世界事件史”；另一边是炼狱之山，鬼魂集聚在这里，唯一的目的是同天上的永恒世界发生联系，这里唯一的历史“事件”就是把鬼魂输送进天堂。在圣经里这两个历史区域占据了相同的时空，但它们分别属于对人生的两个不同的视角。“世界事件史”采用的是普通的历史准则，它企图回答的问题是：如果我身临其境，我看到的是什么？“基督生平与受难史”就像我们在福音书中所见的那样，可能告诉我们的是，“如果你当时身临其境，未必就会看见；而你当时所看见的，却不是真正发生的事情的所有关键”。这个区别无疑是再清楚不过的了，然而却给我们留下了这样的问题：“基督生平与受难史”和我已经简要论述过的神话是什么关系？或者说它和我们在埃斯库罗斯的《波斯人》或莎士比亚的《麦克白》中所见的诗体历史有什么关系？

我们曾谈过文学的不变的特性：它的用典和它对传统的始终不渝的尊重。我首先注意到的文学特征之一就是它的结构成分的稳定性，即喜剧中的某些主题、情景和角色类型一直持续下来，从阿里斯脱芬起直到我们的时代几乎没有变化。我从传统意义出发用了“原型”一词来指这些构筑用的块料，没有留意到荣格对这个词更有独特风格的用法已经垄断了这个领域。[11]文学的这个不变的特性对于各种语境中的神话都是至关重要的。任何一个社会，即使是已经具备了写作条件的社会，如果不能把他们主要关注的神话不断反复地表现出来，就不可能把这些神话保留在记忆中。表现神话的通常的方法是把它们同宗教仪式相结合，在举行宗教仪式时中间保留若干间隙，用来进行某些象征性的活动，包括表演神话。埃利亚代① 告诉我们，有许多社会把在时间中发生的所有事件都看成是有时间以前的（即澳大利亚土著人所说永恒的梦中时期的）神话原型事件的重复。[12]

① 埃利亚代（1907—　），罗马尼亚宗教史家和著作家。

因此，神话同特指的事件或行动是不可分的。和神话表演同时进行的宗教仪式说明了神话原本的语境。《五经》中记载的创世和出埃及的故事构成了律法——有关某些行为方式的规定——的部分语境，正如耶稣的道德小故事常常把"你去照样做吧"(《路加福音》10:37)作为道德准则。遵从律法使人的生活必然持续地处于和平、昌盛和自由的状态。违反律法则必然使生活处于不断的灾难之中：征服、奴役和痛苦，正如《士师记》中记载的那样。在真实的历史即"世界事件史"中，没有任何事件是一成不变地重复的，因此"基督生平与受难史"和"世界事件史"永远也不会相符。准确的历史为每个情况提供了有别于别的情况的独一无二的因素，这就歪曲和损毁了"基督生平与受难史"所要说明的观点。但是如果一个观点只能靠歪曲历史来使它成立，那么这个观点又有什么价值呢？

在上一章里我们谈到圣经的演说文体是诗和有关内容的结合。神话有两个平行的方面：作为故事，它是诗，是文学的再创造；作为有具体社会功能的故事，它是某个具体社会的行为纲领。在这两方面，它都和事实无关而只表示可能性。它从两个方面来揭示人的本质是什么：他已经做过的一切，和在任何一刻他企图使自己成为什么。举一个贯穿圣经的根据律法的隐喻：人遭受磨难并接受审判，我们可以说他已做的一切是起诉的案由，即起诉者的声音。起诉者就是圣经中撒旦起初担当的角色，因此拜伦把历史——人所做的一切的记录——称之为"魔鬼的圣典"。[13]这个称谓是十分准确的。历史的这个方面不但不会减少它的重要性，恰恰相反却增加了它的重要性。而文学的作用则不是逃离真实，而是去看真实中的可能性有多大。行为的纲领虽然不能无视历史，却很可能常常把自己放在同历史对立的地位。这在解救神话中最为明显。这类神话告诉我们的事情是历史叫我们不要去相信的事情。

由此可知，《出埃及记》是一个把以色列人从埃及解救出来的神话。不管它说的是哪个历史时期，显然它同历史事件的关系极为间

接。在埃及的历史记载中，其残酷无情的程度决不亚于任何别的近东国家包括以色列的历史记载。在圣经时代的后期，许多犹太人在亚历山大省生活得心满意足。那个“铁炉”(《列王纪上》8:51)，即被奇迹粉碎的地狱之牢，指的只是象征性的埃及。根据从历史中获得的证明，似乎在士师故事所涉及的大部分时期内，以色列人起码在名义上仍在埃及统治之下。但历史上并没有这个象征性的埃及。象征性的埃及历经了过去，现在，并延伸到未来。在《出埃及记》所记述的故事的几千年之后，有了下面这首著名的美国黑人圣歌：

行进，摩西，
在埃及土地上行进，
他对法老说，
让我的民众行进。

古以色列人并非黑人，而十九世纪的美国黑人和古埃及并无争端。这首圣歌的产生说明，当一个群体像奴隶感受奴役一样痛切地感受到某件事时，这一段历史就是令人失望的历史。只有神话可以给他们以希望和支持，因为它表示了一种行为，可以把所有思考它的人的命运都包括在内。这种神话并不否定“世界事件史”。它避开了真实的历史和历史标准，让史学家按自己的方式自由写作。更加传统的语言会说：神话拯救了历史，因为它使历史在人类活动的全景中占有了自己真正的位置。

上述情况在解救神话中最为显而易见，不过圣经的中心神话无论你以什么观点来看，也是解救神话。还有一些神话，像希腊戏剧中的伟大的悲剧，是为了启发和提高我们对人类生存状态的认识。但是它们也使我们脱离了我们的习惯性思维方式，这种思维方式总是把实际存在的或发生的同自己任意想象的进行对比，把梦想看成是毫无用处的愿望，把清醒的生活看成是再度强加在它身上的不可抗拒

的潜意识压抑力。只有当我们在实际存在的事物中看见想象的因素，而在对未来事物的想象中看见真实的因素时，严肃的人生才会开始，不管它信奉的是什么"宗教"。在这一点上，想象中的事物和实际有关的事物开始结为一体。

在圣经中，"世界事件史"和"基督生平与受难史"并不是仅仅相互对立的。如果它们是对立的，"基督生平与受难史"就会成为纯粹的诗了。这种类型的分隔在古典的和非圣经的近东文化中可以看得更加清楚，因为它们遵循了我们更加周密地概括出来的语言的循环。他们的宗教信仰是多神论的，因此是更加纯粹的隐喻性的。他们在赋予他们的神话以权威性方面表现出大得多的灵活性。有些人说狄俄尼索斯① 出生在底比斯②；还有些人说他出生在印度或非洲或色雷斯。在古典神话学中这并不十分紧要，因为他显然已经出生了，否则现在就不会有他的神殿。圣经在这方面的态度则较为严格，其原因我们将在有关神话的最后讨论阶段论述。

所有的人类社会都在一定程度上被某种文化所隔离。这种文化包围着他们，使他们同自然隔绝。从没有受到文化包围的纯粹的自然人的意义上讲，高贵的野蛮人是不存在的。斯蒂文斯说：我们生活在没有地点的叙述之中。[14]这里的"叙述"，就其词语意义来说，是一部集合了神圣不可侵犯的故事、礼仪、传统的神话学，是标志着我们和自然环境之间的疆界的社会表层。在社会发展的早期，难以区分神话的不同方面。但随着社会的日益复杂化，不同的文化领域——文学、宗教、哲学、历史、自然科学、艺术——就变得日益便于相互区分了。神话的首要功能是对内面向它所在的社会所关注的事物，而自然科学是对外面向自然本身的活动，这就是自然科学作为一种文化发展比神话要迟的原因。

---

① 狄俄尼索斯，希腊神话中的酒神。
② 底比斯，古希腊城邦。

我们说过神话具有扩展成为神话学的趋向，而神话学又具有百科全书的性质。它覆盖了社会关怀的所有重要的事物。当我们进入语言的转喻阶段时，在日益增长的文化的分离因素和把社会关怀结为一体的神话学之间就产生了紧张状态。在这个阶段人们很快就发现，结为一体的神话学是实现社会权威与统治的有力的工具，因此人们也就用它来实现这一目的。大约在两代人以前，把中世纪称为黄金世纪是一种时尚。在这个黄金世纪，人类生活的各个方面都被连结在一个信念和价值的共同体中。不过那个时期这种知识的联合体主要还是其中央权威的理性化。今天，马克思主义也发出了相似的呼吁作为一种权威性的联合工具，其中包括一个包罗一切的原理体系，虽然它并不这么称呼。

但是，很难看出来这种文化多元主义的分离趋向怎样才能停止，即使我们一致认为它应该停止。天文学迟早不得不接受了太阳系日心观点，尽管社会关怀要求的是地心观点。英国的历史迟早不得不放弃了亚瑟王，尽管英国的想象不愿把他舍弃。这就是说，历史学家和自然科学家不仅认为自己有社会功能，而且有自己的必须忠实于原则的行为准则。也许人们不大容易察觉作家和艺术家也要忠实于自己的行为准则，而且可能为了保卫准则只得不顾社会关怀。他们与历史学家和自然科学家同样也有必须遵从的原则。在反对伽利略和布鲁诺的时候，显然错误的是社会关怀。但是在这个原子武器和能源危机的时代，同样明显的是社会关怀也有它的理由。要在尊重文化的各个不同领域的自主和权威的同时，确立它们的社会功能与责任，这是我们今天尚未解决的问题。这是一个大问题，但我们别无选择，必须解决。这个问题的基础仍然是要同时具有两方面的观念，即社会关联的观念和人类文化所有因素的内在一体性观念。如果没有一体性观念，我们就将按照这个循环走一圈，又回到原处，使有创造性和学术性的一切都从属于对权威的权宜考虑和迷信。如果没有社会关联观念，我们就会进入相互无法理解的上层人士的一片混乱之中，最靠

近社会中心的人们很快就可以控制住这个局面，其结果和与之相反的行动相同。

在技术发展的现阶段，社会倒退的明显返祖现象完全可能把人类逐出这颗行星。因此我们回到了《申命记》(30：19) 的进退两难的困境："我将生死、祸福陈明在你面前，所以你要拣选生命。"在这个语境中，提出这个困境的视角是只有上帝才有的视角：关注人类生命在远非纯粹想象的时间中的延续；同时也以同样远非纯粹历史的观点来观察人类的存在状态。现在我们必须把这个"耶稣生平与受难史"幻象中的想象的因素和超历史的因素分开来考虑。

注 释

〔1〕见 J. G. 弗雷泽《旧约的民间传说》(1918)，I，332 及其后。

〔2〕见格查·罗海姆《梦幻之门》(英译本，1952)，VIII，iii。我并非贬低该著作在其领域里的重要性。我只是反对根据某一类现象来解释另一类现象的倾向。罗海姆本人当然不是没有资格作这类解释的。

〔3〕见赫兹利特《为什么人文科学不是向前进的》，载《论文选集》(凯尼斯编，1938)，603。

〔4〕见弗雷泽编、译的《阿波罗多罗斯丛书》前言(楼伯丛书版，1921)，xxvii。

〔5〕有关抽象派绘画(以及其它流派绘画)同神话文学创作之间的文化联系，见本人著《批评的解剖》(1975)，131 及其后。

〔6〕见勒南《耶稣生平》(1863)，第 1 章。

〔7〕这个称呼很重要。因为，大大地退一步说，即使约瑟夫斯《上古犹太史》XVIII，iii 中有关耶稣的那段话是真实的，也难以得出这个结论。

〔8〕这些传奇结集在《文兰传奇集》中(企鹅丛书，英译本，1965)。

〔9〕见维利柯夫斯基《星球在相互碰撞》(1950)。

〔10〕见堂·凯默伦·艾伦《挪亚传奇》(1949)，第 5 章。

〔11〕应该补充说明的是，荣格在《过渡中的文明》(英译本，1964)第 847 段中对原型所作的说明，正和我的看法一致："在世界文学的神话和童话中包含

了随处出现的中心事件。”

〔12〕见埃利亚代《宇宙和历史：永恒回归的神话》(1954)，第2章。“有时间以前”的说法出现在他的多部著作中，也包括这部。

〔13〕见拜伦《判断的眼光》，第lxxxvii节。

〔14〕见斯蒂文斯《诗歌集》，第339页。

第三章　隐喻（1）

我们一旦认识到圣经原意并非要写成文学作品，也许会奇怪为什么它里面会有那么多传统形式和修辞形式的比喻。但是我们如果认识到圣经和语言的隐喻阶段在多大程度上是同时存在的，就不会对此感到那么奇怪了。在语言的隐喻阶段，词语意义的许多方面如果不通过隐喻或诗的方式，是无法表达的。圣经中不仅《旧约》的大量章节是用韵文写的，而且其散文部分也频频插入韵文，显示了它同富有联想和描绘的韵文之间的密切关系。在希伯来文本中随处可见双关语和通用的词形变化。它们当然无法翻译，但翻译时必须考虑到它们，至少要在旁注中加以说明。有一些外来词汇改成了希伯来语的用法，有时是强行改变。像巴别(babel)，英文中意为通向天国之路，在希伯来语中意为混乱；摩西像是埃及人的名字，而在发现摩西的故事里，说这个名字出自希伯来文，意思是“抽出来的”；等等。

《新约》的情况也是一样。在《马太福音》(16:18)中有这样的名句：“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石(petra）上。”这是个希腊语中的双关语。①有意思的是正巧在阿拉姆语中也有这个双关语，而耶稣很可能就是说阿拉姆语的。《马太福音》(3:9）中施洗者约翰说，神能从这些“石头”(ebhanim）中给亚伯拉罕兴起“子孙”(banim)

① 希腊文 petra 意为岩石，与人名彼得谐音，因此是双关语。在圣经《今日英文译本》中，此句为：“所以我告诉你，彼得：你是岩石，我要把我的教会建造在这岩石上。”

来。这句话里很可能也包含了一个阿拉姆语的双关语，而且在希腊语中也有一个相应的双关语，虽然希腊语的这个双关语不在圣经里，而在赫西奥德①的洪水神话中。在这个神话故事里，洪水的幸存者丢卡利翁和妻子皮拉从肩头向身后扔"石头"(laas)，石头变成了"男男女女"(laos)，从而重新创造了人类。我们有时用"福音书中的真理"一词来指通俗语言的精华或非幻觉的事实，然而有趣的是，在所有的修辞手段中，夸张法，或称有意的夸大，同真实地再现事实相距最远，而《约翰福音》的结束语，即最后说出来的"福音书中的真理"，却夸张得令人目眩：

> 耶稣所行的事还有许多；若是一一地都写出来，我想，所写的书，就是世界也容不下了。

在耶稣的布道中还有一些过火得出奇的夸张，譬如骆驼穿过针眼，人眼里射出"光束"等。

我们还看到圣经中有大量明显的隐喻，[1]即"这是那"或"A 是B"这种类型。这类隐喻如果不说它是反逻辑的，也是完全不符合逻辑的。他们把两个还完全是不同的事物，断言为同一事物。这显然是荒谬的。可是在《创世记》(49)中我们却读到："以萨迦是个强壮的驴"；"拿弗他利是被释放的母鹿"；"约瑟是多结果子的树枝"。我们可以说，啊，是有这些说法，不过这些"只不过"是隐喻，或者说是语言装饰。我们甚至还可以松口气，热情地把它们赞颂为属于"完全是诗歌化的"篇章，因此不宜过于严肃地对待。我们也可以把这种对隐喻的诗歌化运用扩展到，比方说，耶稣把希律称为"那个狐狸"(《路加福音》13:32)。但是，我们还会留意到耶稣说到自己时也用了若干隐喻："我是门"；"我是葡萄，你们是树枝"；"我是生命的面包"；"我是道

---

① 赫西奥德(公元前 8 世纪)，古希腊诗人。

路，是真理，是生命”。我们对这些隐喻又是怎样“严肃地”对待的呢？耶稣说的这些意思是严肃的。的确，我们可以看出来，这些“我是”隐喻和《创世记》(49)里的隐喻不属于同一类别，但它们仍然是隐喻。我们显然不能不这么去考虑：隐喻也许并不是圣经语言的一种偶然性的装饰，而是圣经语言的一种思想控制模式。

现在让我们进入文学批评的一个深奥的领域。耶稣有句格言："神的国就在你们心里"(entos bymon)(《路加福音》17:21)。《新英文圣经》似乎出于某种原因特别对这句话不满意，把它译成了“因为实际上神的国就在你们中间”，同时又提供了几种供选用的译法：“因为实际上神的国就在你们心里”，“因为实际上神的国就在你们的掌握之中”，“因为实际上神的国突然就会到你们中间”。在这里我们可以隐约地觉察出几个批评标准。首先，译者本人的态度对于翻译是重要的。凡认为心理隐喻表达了最深刻实情的译者喜欢用“心里”；而那些需要更加社会化真理的译者——这些译者显然都有社会的良知——喜欢译成“中间”。第二，根据《多马福音》的记载，[2]耶稣完全可能有这样的意思，或甚至说过：“神的国既在你们心里，也在你们的外面。”虽然《多马福音》直到1945年才发现。对于耶稣的意思是什么，也许我们很难说清楚。但对于他的意思不是什么，大家的看法倒是一致的。他说神的国在“心里”的时候，并不是同我们的心脏和肺在我们的身体里有同样的意思，也不是同一枚安全别针吞进小孩肚子里有同样的意思。在这一段里，所有严肃的讨论起始于拒绝通俗性的或描写性的意义，接着讨论“entos”这个词表示什么样的隐喻。

在基督教义中有一种超理智的信仰观念，即使在没有理智的情况下信仰仍然必须持续下去。这种观念和这样一个语言学的事实是密切相连的：传统的基督教的许多重要教义只有用隐喻的形式才能合乎语法地表达出来。因此就有了这样的说法：基督是神和人；在三

位一体中，三人是一人；在真在论①中，肉体和血是面包和酒。当这些教义被一种精神实体之类的观念理性化之后，这种隐喻就译成了转喻语言并得到了“解释”。但是这些解释在知识上有一种强烈的必死性因素，它们早晚会消失，而原先的隐喻会再次出现，同以往一样地毫不让步。在这一点上，我们实际上回到了圣巴特里克②的时代，那时他用一株三叶草来说明三位一体的教义，也就是把似非而是的概念具体化，从而打破理性的论证，使人们的思想豁然开朗。这种方法，就同佛教禅宗运用公案③一样。这些教义也许比隐喻还要隐喻，因为它们只能用“这是那”的隐喻形式表达。

在描述语言中，隐喻由于其含糊性而成为一种障碍。描述的理想标准是达到用语言所能表达的最为精确的定义。有一句关于描述的格言：“如果你说的是任何数量的事物，实际上就什么也没说。”这句格言很适用于描述的语境。在转喻写作中，情况就有些不同。一个词的多功能性，譬如形式，意义，实质，存在或时间，都可以用于开启一个思想体系。而在诗歌中，情况则完全不同了，上述有关描述的格言对它完全不适用。圣经显然是属于隐喻起作用的语言领域。在这个领域中，我们必须舍弃精确性，而求得灵活可变性。

同样，《新约》告诉我们，信仰的神秘“惟有属灵的人才能看透”(《哥林多书》2:14)。在这一段里保罗把他称为“给予死”的信和“给予生”的精神作了对比。他并不是说圣经的意义没有字面意义的基础，而是说字面意义的基础不可能是“自然的”。圣经的权威性并不是来自圣经以外的外部世界。在《新约》中，“属灵的”(pneumatikos)一词意指很广，但它总是围绕着“隐喻的”这个中心意思。因此《启示录》

---

① 真在论，天主教神学圣事论学说之一，认为基督的肉体和血真正存在于圣餐面饼和酒中。

② 巴特里克(389? —461)，英国传教士，在爱尔兰建立了基督教会，爱尔兰主保圣人。

③ 公案，佛教禅宗用语，指前辈祖师的言行范例。

(11:8)说:

> 他们的尸首就倒在大城里的街上;这城按着灵意叫所多玛,又叫埃及,就是他们的主钉十字架之处。

从隐喻的意义上说,就在《启示录》写成之前不久很可能曾经遭受提图斯帝王① 洗劫的尘世的耶路撒冷,也就是世俗的沉入死海的城市所多玛和军队葬身红海的埃及。

我们到现在一直在讨论明显的隐喻,比如"约瑟是多结果子的树枝。",在"是"这个字中包含了预示。不过庞德② 强调指出,隐喻可以不用"是"这个字,实际上预示对于散文的头脑来说,往往只是个不必要的让步。我们只要去掉这个"是"字,就从明显的隐喻走向含蓄的隐喻。只要把意象并列,就可以获得含蓄的隐喻。庞德的这个见解是从芬诺洛萨③ 对汉字的研究中得到启发而产生的。[3]有一批激进分子创造了一种单纯的文字图形——和维柯所说的"象形文字"具有有意义的关联。庞德用并列构成隐喻的最著名的例子就是他的两行诗《巴黎地铁》:

> 拥挤的人群中幽灵般的面庞,
> 湿漉漉的黑色树枝上的花瓣。

在这两行诗里,任何像"是"、"像是"、"使我想起"、"对我提示了"之类的预示,不仅会破坏这首小诗,而且会大大削弱单纯把两个意象放在一起所产生的隐喻力量。类似的隐喻在《箴言》(11:22) 中也有。我们

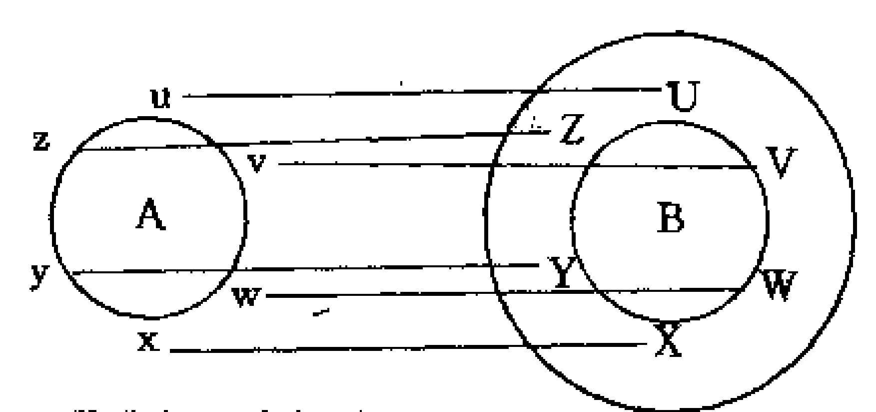
---

① 提图斯帝王(39—81),古罗马皇帝。
② 庞德(1885— 1972),美国诗人,评论家。
③ 芬诺洛萨(1853—1908),美国东方学家和教育家。

把《钦定译本》和别的一些译本中加上去的连接词去掉，原来的句子是：

> 妇女美貌而无见识，
> 金环带在猪鼻上。

当我们提出含蓄隐喻或并列隐喻的时候，我们就进入了一个修辞手段的全新的范围。在这个问题上，我们必须回到《批评的解剖》以及其他很多涉及言词理论不同方面的论著中[4]所探讨过的批评原则。可以这么说，每个词有它的字典意义或惯常意义，它同我们的阅读内容无关；每个词也有它在我们所阅读的语境中的特殊意义。因此在阅读时我们的注意力同时被两个方向所吸引：向外被引向惯常的或我们记忆中的意义，向内被引到具体语境的意义。在某些言词结构中有这么一个位置，在这个位置上字典的意义构成了和词相平行的第二个模式。这表明了我们正在阅读的内容是一种有目的的描述：言词结构用它自己的词语再生了它所描述的现象，其中始终暗含着这两者之间的比较。而另一些时候，在词之外好像没有这样的第二个意义结构，而这反过来又表明了我们正在阅读的是"文学性的"，也就是说是一种为了它自己而存在的言词结构。见下图所示：



图中 A 是我们正在阅读的言词结构，B 是这个结构的外部世界。在这个外部世界中可以看到词所指的所有的事物。字母 uvwxyz 是言词结构 A 中各个单个的词，而字母 UVWXYZ 则是每个词所指

的事物。圆圈 A 代表我们正在阅读的内容中词的相互关联，而 B 的点状圆圈代表非言词世界中的相应结构，只有在言词结构是描述性的时候它才存在。如果 A 是文学性的，UVWXYZ 就不会是和 uvwxyz 相对应的对称模式，而是一个完全无规律的模式，其中的每一个字母都回到 A 去求得自己的语境意义。如果我们开始阅读桑德堡[①] 的诗《雾》：

雾来到了
在小猫的脚上

在这首诗里，我们显然无法在它的外部结构发现任何关于雾或猫的脚。与寂静和毛皮有关的提示回到了诗本身的隐喻结构。在上图 A 中，通过 u，v，w，x，y 和 z 的活动是我们已经讨论过的故事或神话故事情节，uvwxyz 代表了整个 A，而 UVWXYZ 只是 B 的最为微不足道的部分。

有两种半阅读形式，它们表明了其中包含的两种过程。如果我们读一篇技术论文，它所论述的题目我们几乎一无所知，我们就会发现论文中所有的句子都有语法意义，但在外部，我们却没有足够的语词所指的对象，来使我们完成这一阅读过程。如果我们对文章所使用的语言不甚通晓，也会发生类似的情况。从另方面说，如果我们阅读时很懒散，不专心，我们就只认出了单个的词，却不花力气去把它们形成一体，即没有作完形的努力，把这些词按句法学连成一体。这里所谈的有一点很重要，这种倾向集中的、形成一体的脑力活动是第一位的，而仅仅对言词所指的事物不熟悉是次要的，可以靠进一步学习来克服。而抓不住向内集中的意义则是无效的阅读。

尤其在研究文学结构的时候，我们的注意力主要是放在词与词

---

① 桑德堡(1878—1967)，美国诗人。

的相互关系上。修辞手段因此而成为主要的注意目标之一，因为所有的修辞手段都着重在词的倾向集中和相互关联的方面。语言的描述阶段，即通俗阶段或第三阶段，要求产生可以证实的真实的标准，或者同它所描述的事物与词语结构的令人满意的相似之处。表达这种真实通常要求最低限度地使用修辞手段。在这种语境中，修辞手段如前所述"仅仅限于词语"。圣经中隐喻和别的形式的修辞手段的突出位置使我们无法对圣经按此方式阅读。

含蓄隐喻的原则之一是，当一个词的"真实"意义确定之后，这个意义通常是若干隐喻可能性之中的一个选择，而其他的可能性还继续存在。当这个词起关联作用时，这个特点尤其明显，像耶稣格言中的"在内"(entos)。比方说，我们决定"在内"这个词的"真实"意义是被装在一个容器之中，就像"豌豆在豆荚内"。而在所有别的情况中，"在内"却是个隐喻的词，包括这句话开头的"在……中"①。我们很快就会明白实际上没有人能像这样运用语言。语言中遍布隐喻只是因为把词并列了起来。

我们也许会顺便注意到，所有的话语都包括了大量无意识的、附加的、或内含的意义，它们都来自一个词和其他词的贴近。在这种贴近之中，存在着各种不必要或不可能说清楚的关系。在维特根斯坦②的《哲学研究》一书中，[6]作者把用普通语言表述意义的问题之一作了如下解说：甲对乙说："教这些孩子一个游戏。"乙于是教孩子们掷骰子赌博。甲说，"我的意思不是指这种游戏。"甲所说的显然是他把"孩子"和"游戏"这么紧密地放在一起所表达的"意思"，也就是说适合于或者说和孩子们有关的游戏。这种用并列的词表达含蓄意义的原则，就是文学批评中过去通常称为作品分析的一般原则，也就是现在称为解释学的一部分。如果在邻近的词之间没有增加那么多意义，

---

① "在内"，"在……中"，原文都是用同一个词"in"。
② 维特根斯坦(1889—1951)，生于奥地利的英国哲学家、数理逻辑学家。

那么这种分析就只不过是自由相连或胡思乱想了。这里还有另一个起源于圣经的批评原则，因为解释学起源于对圣经的诠释。在这种诠释中，甚至在紧扣文本的颇有见地的布道中，人们把很大的注意力用于发掘单纯并列的词语中所包含的"内在的"意义。

现在我们回到上一章提出的问题：圣经的字面意义是什么？而且要把上一章中提出的某些观点放在另一种语境中再考虑。从某种意义上说，所有可能的回答都是同样的：圣经同别的书一样，它的字面意义就是书中所说的话。但是我们起码有两个不同的方式来运用这个回答。我们曾说过，有些词语结构，像历史，是作为外部事件的对应物建立起来的，而另一些词语结构，如故事，是完全为自己而存在的，没有外在的对应物。这第一组词语结构粗略地说是由描述的或非文学性的结构组成的，而第二组词语结构则是由文学的或诗的结构组成的。圣经尽管有文学的所有特征，但它还不是文学作品，因此它的字面意义也就一直按照传统的观点被看成是单纯的描述意义。圣经的字面意义就是圣经所说的内容。按照传统的方式来运用这条原则，那就是说圣经所说的内容，比方说历史方面的，就肯定是真实事件的记录。

这个观点从"真实"这个词和描述性的词语结构之间的传统关联中获取了巨大的力量，尽管这种观点还存在各种明显的难以解释的问题，其中有些难点我们已作过探讨。在类似这样的诗歌结构中，正如亚里士多德所解释的，没有直接的真实性标准。诗歌或小说的作者只说，"就让它这样"。他们采用的种种假定，其远离普通经历的程度就和《爱丽丝漫游奇境》所用的假定一样。我们对假定并无争议。我们接受假定，只不过要问问假定产生了什么结果。因此，在这个充满惯常的陈词滥调的世界中，诗体和描述体之间的区别就被认为是一种有道德意义的区别，就像赫拉克勒斯的选择一样。而在这两者中只有描述体对事实感兴趣。文化的偏见甚至会在不知不觉中影响我们。这种偏见把像"神话"、"寓言"或"小说"这类同倾向集中的或文学的

结构相联系的所有的词，都加上了我们已注意到的“不是真正的真实”的次要色彩。斯葛尔姆在他论犹太教神秘哲学体系的一本书中说，[6]有时这种神秘哲学似乎失去了方向，这时它就“蜕化为仅仅是文学”了。我十分理解这句话的语境。但考虑到犹太教神秘哲学体系在方法上同文学批评是多么相近，这种对文学的含蓄的评价不管是多么无意识，仍然是有点不礼貌的。

这里所涉及的原则适用于所有的书，但在圣经中的应用更为有力，因为圣经深深植根于词和语言的特征之中。词语结构的倾向集中是它的主要方面，因为词能够做得真正准确的唯一的事就是形成一体。语言中的描述只有在一点上才能做到准确：对任何事物的最忠实的描述总是要脱离所描述的对象，而进入自成一体的是合乎语法的主、谓、宾虚构描述。圣经描述的事件被一些学者称为“语言事件”，它们通过词传送给我们。而具有权威性的是这些词本身，而不是所描述的事件。圣经的字面意义就是它所说的话，但是只有在不把它所说的同他没有说的作为对应物相联系的情况下，才能说它的字面意义就是它所说的话。耶稣说(《约翰福音》10:9)“我是门”的时候，这句话的字面意义就是这句话的内容，但是在《约翰福音》以外从没有指出哪里有门。《约拿书》说耶和华安排一条大鱼吞了约拿，但除了《约拿书》之外，在约拿的故事中从没有见到过大鱼之事。我们几乎可以这么说，甚至上帝的存在也是由于圣经的存在而产生的推断，即：太初有言。①

忠实于外表字面，使言词服从“真实的”事物，是被保罗否定了的那种“自然人的”理解方式。这一点在《哥林多前书》(2:14)中已经提到。我们也许注意到了当圣经谴责偶像崇拜的时候，往往把这种崇拜视为一种意象在外部世界的“字面的”反映，而这种意象作为诗的隐

① 太初有言，见《约翰福音》1:1。“言”即上帝之言，或圣言。此句在中译本中译作“太初有道”。

喻是完全可以接受的。这一点对以后的论述具有重要性。我们看见《耶利米书》(2:27)嘲弄那些人“向木头说：‘你是我的父。’向石头说：‘你是生我的。’”而《以赛亚书》(51:1)要他的听众“追想被凿而出的磐石，被挖而出的岩穴”。偶像崇拜的认识论基础正是浮士德把“言”误译成“为”的认识基础。

隐喻的意义，像神话那样，对我来说有一种原本的意义和一种引伸出来的意义。这原本的意义很广，实际上是一种同义反复。所有的词语结构都既有倾向集中的也有倾向分散的方面。我们可以把倾向集中的方面称为它们的文学方面，在这个意义上，不管什么词语结构都有文学方面，尽管我们通常并不谈到文学，除非见到的不是连续不断的描述模式。所以，圣经原本的和字面的意义就是它倾向于集中的和诗的意义。只有当我们像阅读诗那样地阅读圣经的时候，我们才会认真对待“字面的”这个词，毫不迟疑地接受文本中的每个词。这个原本意义是完全从词之间的相互联系中产生的，也就是隐喻意义。它还有各种第二位的意义，它们是从倾向分散的角度产生的，可以以概念、断言、建议或一系列历史或传记事件等形式出现，而且总是从属于隐喻的意义。我猜想，在头脑中保持这样一种中心化的语境观念，就是保罗通过信心的类比所指的事物之一(《罗马书》12:6)，不过我是把这条原则用于批评而不是用于信心。

对于别的书我们可以说，它们或是不断地与外部意义关联，从而为其所描述的不管是什么样的真实建立起一个语境，或是没有这种外部关联，于是我们所见的就是一部文学作品，其中真实的标准，如果这么说是恰当的话，完全来自它内在的词语的一致性。在谈到文学的时候，我们常常说它的自成一体的一致性是“想象的”，把它同实际事件的联系称为“想象中的”。不过，正如我们所见，圣经回避了这种对立。它既不是文学，也不是非文学。或者换个更加积极的说法，它既是文学性的，又能使自己完全不成为文学作品。在圣经中字面的意义是诗的意义，这首先是靠同义反复，在所有字面意义都是倾向集中

的和诗意的语境中的同义反复；其次，这是在一个十分具体的意义上说的，即我们所见的是明显的隐喻和特点突出的其它诗歌表达形式。

但是我们仍然不能用对待荷马和但丁的办法来对待圣经，把明显的诗歌表达形式作为包容的范畴。在这里出现了像"笨人难过的桥"(pins asinorum) 这样一种窘境。有些人看到我确认诗和字面意义需要更多的语境，他们也许会感到为了寻求这种语境，必须回 过头来调整同描述的精确性的某种联系，不管这种精确性是经过了什么改变，也不管圣经文本在这方面是如何地使人沮丧。另一些人则感到只要我们承认圣经中存在的是事实而不是诗，那么信仰或信奉就可以占主导地位。在我看，这两种态度都不能使我们的研究深入下去。在研究圣经时，我们面对的是比别的书要更加复杂的有关意义和真实的理论。我对于"字面的"这个词的论述只不过是第一步，不管这第一步是多么重要。它将为下一阶段的讨论扫清道路。

在圣经中倾向集中的语境遍布全书，而且完全可能超过这本书的范围，只不过我们必须止于一定范围。我们定下了某一范围，圣经的一体性就成为一个假定，它是我们理解这个范围内任何部分的基础。这种一致性原本不是为我们的信心而设的转喻的连贯一致原则。它是故事、意象和我们所说的含蓄隐喻的统一体。我们将在后几章中勾画出这个统一结构的主要轮廓。

在前一章中，我们考虑了连续排列的词。在这些排列中词构成了故事，而且为神话的文学理论提供了基础。不过，阅读连续排列的词是两种批评活动的第一种。一个词语结构一旦被一读再读到可以掌握的时候，它就"冻结"了。它成了一个各部分都同时存在的统一体，我们可以把它像一幅画那样来审视，而不必去考虑故事的具体活动。我们可以把这比作是研究一个乐谱，可以研究它的任何部分而不必去考虑连续的演奏。我们用得这么经常的"结构"这个词是取自建筑方面的一个隐喻。当我们谈到故事的时候这个词可能会发生误导，因为故事不是一个同时存在的结构，而是在时间中的活动。"结构"一词

在第二阶段进入它的适当语境；所有“空间形式”的讨论和类似的批评主题都在其中开始。

按顺序阅读的阶段严格说来是准备批评的经历。在得到所有的证据之前，也就是说在阅读完所有的词以前，就开始批评研究是为时过早。在完成准备批评的经历之后，我们就可以从经历走向知识。我们在按顺序阅读中遗漏的大量补充细节成了有关的内容，因为所有的意象同所有别的意象都在隐喻的意义上相互联系，而不仅仅是同故事中按顺列排序的意象相联系。由于上述原因就产生了对像莎士比亚戏剧这样的复杂文本进行严肃批评研究的复杂性：对文本中词的关联进行详细的分析，其篇幅之长将超过文本本身许多倍。

我已经谈到在按顺序阅读之后，接着把整个文本作为一个同时存在的整体进行研读。但仅仅这样还过分简单化。如果我们没有一再地回头进行按顺序阅读，而且尽可能经常去看这出戏在舞台上的演出，我们很快就会失去自己对这部莎士比亚戏剧的视角。阅读和听的经验也必须不断地进行再创造。在研究圣经时，更加明显的是这两个过程必须同时进行，因为圣经不像荷马史诗那样给了我们一个表面连贯的故事，而是离题甚远，使我们在阅读过程中不得不变换视角。

现在我们归纳一下这一阶段的论述，也许这个归纳会被认为过于冗长。如果我们按顺序阅读圣经，圣经就成为一个神话。这首先是得之于同义反复，因为所有的神话都是神话故事情节或故事；其次是由于在更加具体的意义上它是一个故事，这个故事具有所有神话学中所具有的特别有意义的材料，其中包括创作的故事，历史传奇故事，一连串的法律和宗教仪规，以及说明它们的来源的故事等等。如果我们把圣经“冻结”为一个同时存在的整体，它就成了一个单一的、庞大的、复杂的隐喻。这首先是靠同义反复，因为所有的词语结构都由于并列出现而成为隐喻性的；其次是由于在更加具体的意义上，它包含了一个有意义地重复的意象结构。按照传统的看法，圣经的故事

被认为是“字面的”历史故事，圣经故事的意义被认为是“字面的”教义或说教的意义。本书认为神话和隐喻就是这真正的字面意义的基础。

亚里士多德对诗的普遍性叙事和历史的特殊性叙事之间作了明确的区分。我们关于神话和历史的讨论使我们同亚里士多德的这个区分密切相关。我们已经了解圣经故事更加接近于普遍性和诗。我常常同许多人一样表达自己的遗憾：亚里士多德没有继续讨论这个问题的另外一半，即诗的或普遍性的意义同特殊意义之间的关系。特殊意义由断定组成，这些断定如同历史学家的断言一样，从属于真实与虚假的判别标准。因此它包括了，比方说，形而上的思考。这种思考也由断定组成，由读者来判断真实或虚假。那么普遍的或诗的意义又是怎样的呢？这个问题也许就是亚里士多德没有写或没有记载的第二部“诗学”的部分论述。这是一个会迫使他更加仔细地考虑神话学思想的性质的问题。亚里士多德将怎样来解决这个他在《形而上学》里十分轻蔑地搁在一边不予考虑的问题呢（其语境稍有不同也是事实）？这迄今对我们来说仍然是件想知道的事。部分是由于亚里士多德在这个问题上没有指示，因此首要的和次要的意义问题在我看来就变得完全不同了。

哲学家们常常为他们的思想提供具体的说明。有时这种说明采取图表的形式，像在《共和国》一书中使用的“分隔线”就是一例，但通常还是用意象或故事。当我们读到卡莱尔①的《裁缝内沙特斯》时，我们说这是一篇文学作品，它用了“身体和服装”的意象来说明费希特②学派的德国浪漫主义哲学。“身体”说明了我们从未见过的内部世界，费希特的这个说法取自康德的事物自身的本体世界；而“服装”则代表了可感知的世界，它既显示又隐藏本体世界。这样一个具体的

① 卡莱尔（1795--1881），苏格兰散文作家和历史学家。

② 费希特，德国唯心主义哲学家

说明尽管有些简单粗糙，却有助于把难以理解的抽象的思想变得使头脑天真的人易于理解——或者，这起码是人们的一种习惯性的说法，这也是柏拉图为支持辩证逻辑反对隐喻所作努力余下的一点残渣。

假定我们把这个解释透彻研究一下；假定我们说卡莱尔"身体和服装"的隐喻是费希特观念的诗的意义，因此是首要的或普遍的意义，也就是从费希特观念中生长出来的胚芽；假定卡莱尔同浪漫主义哲学起源之间的距离，比哲学本身靠肯定的语言所能达到的要近；假定我们没有把柏拉图的神话看成是为了说明他的对话，而把它看成是一种主要意义，通过对这个意义的辩证讨论得出一种评论；这就会引导我们得到这样的原则：隐喻的意义和推论的意义之间的关系就同神话和历史的关系一样。这是一种普遍的或诗的意义，可以承受一定数量的但却是始终一致的各类推论意义，正如一个神话可以承受一定数量的历史例证。因此我们可以得出以下的平面图：

历史作为对行动的第一位词语模仿：构成特殊的实践论证，并由对应的事实来评断	诗作为对行动的第二位词语的模仿：构成普遍性的论证并不受制于"真实"	诗作为对思想的第二位词语的模仿：表达思想的普遍形式并不受制于"真实"	哲学作为对思想的第一位词语模仿：构成具体的理论论断并受制于逻辑的准则

上面的平面图也许会遮住前面所说的原则：所有的词语结构，不管它们是历史的、诗的或推断的，都有一个移动的方面和一个静止的

方面。圣经里有一个回避常规历史标准的历史神话。它既不是具体的历史，也不是纯粹的诗的想象，而是以打破常规让历史获得自由的方式来表现犹太民族的历史，犹太民族的过去和将来。与此同时，它有，或者说它就是一个普遍化了的或诗的意义结构，这个结构能够包容一定数量推断的神学解释。过去，当天主教会获得了暂时权力的时候，它把对圣经意义的原本可以接受的推断，限制到一个十分狭窄的范围内。但到了宗教改革以后，明显的事实是圣经第二位的或推断的意义，可以以许多不同的但具有内在一致性的形式出现，并非所有的都有神学性质。

那时，同样的原则也适用于古典神学。批评家们在这个领域中有了比以往多得多的自由，因此这个原则也就显示得清楚得多。"故事—神话"能够携带大量的"解释"或"意义"，这是一条普遍的原则。在整个转喻阶段，我们都有一个依据这条原则评论神话的传统。每个神话例子都表明了若干戒律，正如任何一条戒律都可以是一则寓言的道德内容。重要的古典诗人，像著名的荷马和维吉尔，已经被看成是转喻思想的取之不尽的宝库。甚至培根也写了一篇论述"古人的智慧"的论文，把大部分标准古典神话都作为培根哲学原则的原型。从转喻的观点来看这是迂回的转弯抹角的方式，为什么诗人们和神话作者们以这样一种方式来写作呢？对这个问题的回答是一种典型的转喻或"神圣风格"的回答：他们用这种方式写作是为了保障他们的深层含义不至于陷入亵渎或粗俗，而把这些内在的意义专门献给出类拔萃的有经验的人物。

这种类型的神话评论在后来的古典主义时期一直流行着，其代表人物有科尔努图斯①、安东尼努斯·利伯勒尔尼斯和维吉尔诗歌

① 科尔努图斯，罗马的斯多葛派哲学家，活动时期公元54—68年。

的批评家塞尔维乌斯[1]和富尔根蒂尤[2]，它一直延续到整个转喻时期并超过了这个时期。这一评论方式在英国文学中的最新表现也许就是罗斯金的《空中女王》。这个作品常被认为思想偏离常规，其内在的原则是：神话的思考是普遍性的或诗的思考，它同推断性的思考之间的关系正如叙事神话同历史的关系一样。这个内在原则是具有首要的和永久的意义的。对这个问题感兴趣的思想家们虽然在圣经神话和古典神话之间找出了许多对应之处，但他们通常避免把圣经作为神话学的源头，以免和教义的权威性发生冲突。到了描述时期，这些对神话的道德性和教诲性的解释就被准人类学解释所取代了。譬如关于耶稣的生命可以解释成从太阳神话到蘑菇崇拜的任何一种说法。关于神话能包容多种多样的这类解释的原则在这里也同样起作用。由于还有许许多多同样貌似真实的解释，已经不大可能仅仅把这些解释中的某一种认为是"真实的"了。

在描述阶段，现代科学和它的数学语言进入了这个领域。在所谓的科学与神话学的冲突中，科学的解释取代了神话学的解释。在前面我曾解释过，为什么这个冲突影响的仅仅是神话学的次要方面，而不是真正的神话学，真正的神话学是由诗人再创造产生的。诗人不断地进行神话的和隐喻的思考，他们对科学语言的吸收不能超过十分有限的范围。如果我们在研究圣经时不带有任何无意义的焦虑，我们就很容易发现圣经对自然知识的态度和对历史的态度是完全类似的。也就是说，自然知识被认为可以由人自己去为自己取得。圣经同科学没有直接的关系。如果有人认为它们之间有联系，那就犯了时代错误。但这并没有阻碍圣经的发展，除非是读者自己设置障碍。《以诺

---

① 塞尔维乌斯，拉丁语语法家，一生大部分时间在罗马度过，活动时期四世纪。

② 富尔根蒂尤，非洲出身的基督教拉丁文著作家，活动时期五世纪末和六世纪初。

书》[①] 告诉我们太阳和月亮一样大，而太阳光比月亮光强7倍。[17] 如果《以诺书》成了正典，这个说法就会成为一个恼人的问题了。不过在圣经正典中似乎有一种内在的圆通得体的特性，使它得以避免出现这类说法。

有些宇宙的假定现在已经同我们无关了，像《创世记》及其他地方提到的天空上面有大片海洋，地底下有淡水海洋。但是这些假定仍然作为隐喻而存在，等同于"日出"和"日落"这两个词。日出"、"日落"这两个词并没有迫使人们去相信太阳系地心说，甚至没有隐含这个信念；上述《创世记》中的假定在这方面同这两个词一样。《约伯记》(26:7)所说的"(神)将大地悬在虚空"是个大胆的隐喻，但它并没有阻碍天文学的发展。圣经中智慧的概念同任何秘传知识是毫不相干的。耶稣对大祭司该亚法说："我在暗地里并没有说什么。"(《约翰福音》18:20) 他主要是指政治颠覆活动，可是这句话可以作为"秘密福音"的墓志铭。在基督教传统中，"认知的"和"不可认知的"都是污秽的字眼。智慧同知识不是一回事，同否定知识也不是一回事。智慧是一种存在，它的中心既不在探索自然，也不在探索别的领域，而在人类的关切。(试比较《约伯记》28:14 说："深渊说：'不在我内。'")但是我们把圣经看成是一个神话时，就会发现圣经的神话是一种"基督生平与受难史"，有它自身的特点。当我们把它看成是隐喻或一个隐喻群时，我们就碰到了"启示"这个词。在这个词里确实包含了某种知识，尽管它既不是历史知识也不是自然知识。

我们曾提出过这个看法，多神教的诸神是隐喻。这些隐喻来自人和自然的密切联系，来自人们认为自然有一种生命和能量，它们和人自身的生命和能量是同一的。地区性的神灵——居于山林水泽的仙女、农牧之神、以及后期神话中的森林之神——乃是出自创造万物之

---

① 《以诺书》，此处指《以诺一书》，为《伪经》中的一部。

力(natura naturans)的观念,即多神教信仰,也就是庄稼汉① 或农民的出自天性的信仰,他们和自然最为贴近而距离社会发展的中心最远。这里所说的神都是神秘的,人只能感觉到他们的存在,人也无法预知他们在什么时候显灵。他们依托的是自然,而这个自然主要是一种生长力或能量,也就是希腊文"作为生长之源的自然界"(physis)的意思。这里没有任何事物是陷在多神教之内的。狄伦·托马斯②说有一种"通过绿色的导火索驱赶花朵的力量"。诗人们一直认为,我们所忽视的正是把托马斯所说的这种力量视为自己的同一体的感受。华兹华斯谈到过那种从自然渗入人类灵魂的"巨大而强有力的形式"。波德莱尔也表达了同样是来自自然的那种可望而不可及的神秘的感受:[8]

> 自然是个神殿,在那里生命之柱
> 让人们时而摆脱混乱的话语;
> 人们穿过信经的森林
> 森林用亲密的目光看着他们。

圣经中也有许多美丽而又雄辩的篇章,像耶稣在山上训示时所讲的"你想野地里的百合花"那一段话(《马太福音》6:28),表达了对创造万物之力的力量和美的深刻感受。圣经所谴责的只是它所说的偶像崇拜。它认为感受到超自然和神圣的存在可能是通过自然而得到的经验,但不应把它归之于自然。偶像崇拜把人放在一种外界力量的掌握之中,也就是说人从自身投射出了这种外界力量之后,又使自己受这种力量的控制。自然和人是一起伴生的产物。自然之中没有神,在自然中发现的神都是魔鬼。为了了解上帝,人必须首先转向人

---

① 庄稼汉,此处原文为拉丁文 paganus,意为庄稼汉或异教徒。
② 狄伦·托马斯(1914—1953),英国诗人。

类和词语的世界。因此当人们从创造万物之力的感知中形成了神话，而这些神话又成为对于由这种感知构筑的神的狂热崇拜时，对这些神话就要持反对态度了。

在神话学中每一条原则都有许多例外，但是对自然的这种态度的一个十分常见的神话构想就是大地母亲。万物生自大地母亲。万物死后回归大地母亲。这样一个大地母亲是创造万物之力的最易理解的意象，而且她还有创造万物之力的道德上的矛盾态度。作为孕育各类生命的子宫，她有珍爱与哺育的一面；作为埋葬各类生命的坟墓，她有胁迫与凶恶的一面；作为生与死永不止息的轮回表现，她又有难以理解和不可捉摸的一面。因此，她往往是一位三面女神(diva triformis)，在时间上是生，死和再生，在空间上是天堂，地面和地狱。

在圣经中我们常会发现闪闪露面的大地女神和她的伴随者在一起。这伴随者通常是男性，代表了生和死自身的轮回，而女神自己则代表了在这个轮回底下的不止息的过程。伴随者也许是她的儿子，她的情人，或者是一个"临终的神"。他可能是她自己的牺牲品，也可能是一年中某个"死亡"时间的某个方面的牺牲品，这也许是指冬日或是晚夏的干旱。维纳斯和厄洛斯(丘比特)①、维纳斯和马尔斯②、维纳斯和阿多尼斯③ 是古典神话中这种三面关系的常见形态。在这三面中，第一和第三在"圣母玛利亚—孩童图"和"圣母怜子图"中有基督教的对应形象。由于种种原因，其中有些原因还很明显，在基督教神学中母亲和新娘的形象必须分开。圣经中常提到周围国家对临终神的狂热崇拜，一群妇女合唱哀悼男性神的死亡。这个妇女合唱队代表了大地母亲，她的生产能力在一年的"死亡"期是潜伏的。但是虽然她是个母亲，按照格雷夫斯④ 的说法，却是位贞女母亲。她每年春天

① 厄洛斯(丘比特)，爱神，在希腊神话中叫厄洛斯，罗马神话中叫丘比特。
② 马尔斯，罗马神话中的战神。
③ 阿多尼斯，希腊和罗马神话中的美少年。
④ 格雷夫斯(1895—1985)，英国诗人、小说家、评论家。

就重新获得处女贞洁，抹去旧日的记忆，等待新的情人。在希腊神话中阿耳特弥斯①既是贞女，又是母亲生育的保护者。这两个方面的合为一体，在《使徒行传》(19)中出现的多乳房的"以弗所人的狄安娜"身上体现得尤为明显。②

神话学中的这个说法是受轮回运动的观念支配的，尤其是一年四季的轮回以及与四季相适应的动植物生命的轮回。这种受创造万物之力和大地母亲主宰的轮回，用柏拉图的话来说，是相异的轮回，因为新出现的生命总是同生育它的生命相异的。因此神话中强调了更新与抹去昔日的记忆。由于社会变得越来越复杂，神话最终扩展到创造万物之力的观念，把自然作为一个结构或一个系统来看，而轮回运动这个象征就转移到了天上。这是因为天空表现的是相同的轮回。第二天早上升起的显然是同一个太阳，夜晚升起的显然也是同一个月亮。这样一种轮回使人想到的是计划和智慧，而不是神秘的力量。当这种观念开始支配神话的时候，至高无上的神就被逐渐地看成是天上的父亲。他被认为是父亲，因为他不是生养和哺育子女的神，因此他是创造世界的神，而不是通过生育生命而把生命带给世界的神。

人们会认为天上父亲在文化发展中迟于大地母亲。比较起来，母亲适于农作经济，而父亲则更适于在农作经济之后产生的使用工具的家长制城市生活。这些都是难以定论的问题。不过不管怎么说，没有一个神是新的，只不过是对某个从一开始就潜在的观念给予了新的强调罢了。我们知道，相信有一个超越宇宙的天上父亲是个十分古老和原始的信仰。[9]但是当社会体系还没有发展起来的时候，这个神还相应地处于无功能状态。他通常是个无所事事的上帝，把控制世界的事都交给下级去做。赫西奥德为希腊神话建立了大地母亲远早于

---

① 阿耳特弥斯，月神和狩猎女神。

② 狄安娜，罗马神话中的月神和狩猎女神，即希腊神话中的阿耳特弥斯。《使徒行传》英译本中出现的是以弗所人的阿耳特弥斯，也就是本书作者所写的狄安娜。

天上的父亲宙斯的观念。按他的说法宙斯是后来的篡位者，在天神世系中继克罗诺斯和乌拉诺斯之后列第三位。到斯多葛派期间，作为父亲生育子女的天上父亲，比作为母亲生育子女的大地母亲更加广为流传。斯多葛派诗人克利安西斯① 和索里的阿拉托斯② 所写赞美宙斯的伟大的圣歌中，就讲到了人类是宙斯所生。在《使徒行传》(17：28) 中圣保罗引用了阿拉托斯的这句诗。

在社会发展的过程中，处于从属地位的神，从地区性的树林、河流、田野之神，改变为像希腊的奥林匹斯山神这样的类似于人类的贵族统治者。奥林匹斯山神对待人类就像贵族对待他们的下属一样，具有一种原始的公正态度，对于可能危及他们自身特权的事尤其警觉地予以镇压。他们居住在山顶，象征着"高踞于"人类之上。在这以后的一个阶段，他们从地面全部上升到星球上，到后来的古典主义时期，许多还继续存在的神就成了星神。大地母亲也逐步具有了天空女神的特点，就连圣经中也有这方面的记述。在士师时期，在希伯来人的故土，人们崇拜一位丰产之神，通常称为阿瑟拉，因为她是一位树神，阿瑟拉或木柱则成为她的象征(《士师记》6：25 及其它章节)。[10] 到耶利米时期，她就成了天后(《耶利米书》44：15 及其后)。当耶利米叱责耶路撒冷的妇女们又去膜拜天后时，妇女们平静地告诉他，她们自从背弃天后之后就遭到不幸，而恢复对她的忠诚后没有遭到任何损失。这些话同耶利米本人说的没有很大区别。埃及的伊希斯③情形也相似，她把她的中心从低的轮回移向高的轮回，虽然埃及一直是有女天神的。在基督教里，圣母玛利亚的蓝色长袍和她的星(stella maris)的象征，继承了某些天后的特点，也是伊希斯的象征。犹太教在其发展中也出现了和女神相应的神灵，但她们都没有在任何意义

---

① 克里安西斯(331—232BC)，希腊斯多噶派哲学家。

② 阿拉托斯，希腊西利西亚的索里诗人，创作时期约 315—245BC。

③ 伊希斯，古埃及司生育和繁殖的女神。

上被认为是至高无上的上帝。在圣经所包括的各种信仰中，上帝始终被象征性地认为是男性。

在从创造万物之力到被创造的万物(natura naturata)这一发展过程中，可以发现同批评过程的变化有一种奇特的类比。这一批评过程是我们从参加一个在时间中的叙事活动，到研究一个在空间上展现在我们面前的结构时所经历的过程。我们说过，如果我们"冻结"一个神话，我们就得到一个单一的隐喻组合体；如果我们"冻结"整个神话学，我们就得到宇宙哲学。由此面冻结起来的异教徒信仰似乎是受轮回出现的现象所制约的。自然给人的印象是它自身没有开始也没有结束，因为我们是在思维范畴的时空之内看见它的，而时间与空间的起始与结束都是无法思考出来的，尽管谈谈它们也许还容易。我们的确看到自然界有一种不断重复的程式，我们可以把这个程式扩展到巨大无比的轮回现象，像印度教中梵天的白天和黑夜，以及在斯多葛哲学中被火(ekpyrosis)所结束的随后的轮回。宇宙也许是许多亿年之前在一声巨响中开始。但在这以前又是什么情形？这仍然是个恼人的问题。

圣经神话与之相反，它强调了时间与空间的全部开始和全部结束。《创世记》是绝对的开始。如果有人问《创世记》以前上帝在干什么，这至少是个很不得体的问题。奥古斯丁引用别人的话，实际上是用他自己的话来回答这个问题：上帝也许是在为提这种问题的人们准备一个地狱。[31]但是告诉人们不该问这个问题，只会在健全的头脑中增加要了解这个问题的迫切感。现在我们所能得到的最为贴近的回答也许是：我们经历时间的方式使我们还无法想象它的开始，而圣经中假设有一个绝对的起始，是为了使人们明白时间并不代表一个终极的现实。类似的情况是《旧约》预言了结束，准确地说并不是指时间的结束，而是我们所知道的历史的结束，即"亚卫的日子"(通常亚卫的英国化称呼是"耶和华"，《钦定译本》中称为"主")，也就是将令人丧胆的灾难降临到不忠实的异教徒和犹太人头上的日子。在《西

番亚书》(1:14—16)中有一节关于这个“主的日子”的壮丽的预言，这成为中世纪做追思弥撒时诵唱的“末日经”的最初源头。在《新约》中，这个“主的日子”被更加具体地认为是一个有终极的时间(a kairos)。《启示录》(10:6)在《钦定译本》中译为“不再有时日了”。这不是一个很准确的翻译，但还保持了那个预言的精神。

这个具有两个层面的概念，一个是时间和空间层面，另一个是在这个层面上方的“永恒”层面，在《新约》中显出了“复活”的意义，作为从死亡的世界向生命的世界的垂直上升。因此复活不是更新，不是再生，不是复苏，不是恢复。所有这些词都意味着时间的一个新的轮回，归根结底与复活是相反的。在《旧约》中没有关于复活的教义(除了在《但以理书》12:2中仿佛提到)。但是像以西结看见山谷布满枯干的骸骨，骸骨上长了肉(《以西结书》37)是恢复的意象，基督教读者从这些意象中看到了复活。同样，耶稣在布道中不断说到，人的生命，不管它在形态上是否轮回，总归是乐和苦、善和恶、生和死的不可分割的混合体，而生命的永恒现实则是它的两极，即超乎时间以外的生的世界和死的世界。圣经在传统上被称为启示，从基督教的观点来看，耶稣在布道中必须揭示的主要是“精神上的”上帝的王国。

这个上帝的王国是个理想的世界。在隐喻的意义上它同“精神上的”伊甸园和期望中的乐土是同一体，包括恢复了的以色列，和《新约》启示中的未来的应许之地。这个意象有两个主要来源。一个来源是自然轮回的上半部，也就是生命中的青年、春天和所有显示活力与能量的时期。从传统的观念来说，这块乐土是永恒的春天(ver perpetuum)。[12]在这个世界里，按照密尔顿所说，春天和秋天携手欢舞，花果满园冬天永不降临，生活在这里的人们乐享盛年，年龄永不增长，永不衰老。

另一个来源是人类创造性的和生产性的工作。大量的人类活动是对能量的浪费或不正当的使用：制造战争，供养寄生阶级，为那些患妄想狂的征服者们建庙立碑，如此等等。而以人类的食和住的需要

为基础的真正的工作，则是把自然改造成具有人类的形态、意义和功能的社会。动物世界被改造成为畜牧牛羊的场地；植物世界成为收获的田地，葡萄园和花园；矿物世界成为城市，建筑物和公路。这种工作是创造性的工作，因为仅仅食住需求的本身，并不会使人类完全摆脱采集草根，蔽身洞穴。工作的世界不仅表达了人类的需求，也表达了人类的愿望。人类真正需要的，正是他们所从事的积极的生产性的工作所表现出来的需要。文学有两种巨大的组织程式，一种是自然本身的轮回，另一种是理想的快乐的世界和可怕的悲惨的世界的最终分离。喜剧是按前者的总体方向运行的，并按照传统以“他们从此往后幸福地生活”这类公式结束。悲剧则按相反的方向运行，其遵循的公式是“没有一个人活着是幸福的”。文学设置的假定是，人愿意认同幸福的世界而远离悲哀的世界，而文学的道德效果通常是和这个假定密切相关的。历史所记载的就不是这样了。历史记载表明人在地狱里和在天堂里一样对生活满怀热情。把悲惨视为悲剧，视为伟大和壮丽遭受破坏和反常的一种形态，是希腊文学的一个主要成就。圣经对悲惨的看法是反讽性的，而不是悲剧性的，但同样强烈地表现了这两个世界的辩证的分离。

在通常的经历中，我们终极的范畴是时间和空间，而这两个范畴本身是无止尽的，有关这一点我们前面已经谈到。因此，我们只要把永恒的时间和无止尽的时间联系在一起，把不定的空间和无止尽的空间联系在一起，我们就没有设法去超越我们通常的思维与感知的范畴。我们有时想简单地用从时间中减去时间的精髓(即运动和变化)的办法来达到“永恒”的概念。就是这种办法使我们在自己所居住的这个变化着的世界上，得到了所有那些隐喻，把上帝或终极的现实，作为和我们这个世界相反的永远不变的存在。在这个建构中，永恒被描绘成一个永远和平、安息、宁静的状态。我们可以理解为什么人在生存活动七、八十年之后会吁求这样的隐喻。但是不管怎么说，这些隐喻都是从死亡中提取出来的，难以最终表明一个真正超越生

命的概念。

当我们把“永恒”用来表示“无止尽的时间”时，我们仍然只是在说那个无法同无止尽的概念相脱离的时间。这个说法在基督教的历史中既有误导的方面，又有不吉的方面。“你无法把它带走。”这句话众所周知是指“死后的生命”。但在“死后的生命”这个短语中，“后”这个词的含义是，我们通常在时间中的经历实际上是跟随我们在一起的。在耶稣看来，天堂和地狱，极端的欢乐和极端的痛苦，是两个永存的现实。《钦定译本》把他所用的词“aionios”译为“永久的”，这雄辩地证明了语言的局限性。因此后期的基督教认为，地狱是一个令人失望地混合起来的隐喻，它的意思是(1)由于人类的邪恶而产生的人类的生活；(2)永恒死亡的世界，是个什么都没有的深渊；(3)一个永不停止地给予体外折磨的世界。这最后一个解释是个非常强有力的政治工具：正像我的一个朋友曾经说过的，[13]在群众市场上，好消息是不会畅销的，只有等到它被反过来弄成坏消息才会走俏。

早期《彼得启示录》[14]的作者经过认真思考，认为罚入地狱的灵魂遭受痛苦，用拉罗什富科①的话来说，并非完全是糟糕的事。随之，他得到了一种明白的暗示：这些痛苦也许并非是无止尽的，但是他决不能这么说，否则就会鼓励人们作恶。由此，在人死后的无尽期的时间里有个地狱这样一个无法摆脱的恐怖，在基督教的教义中就占有了突出地位。对于这样一个可恶的教义我们只能说：它使罪恶得到了创新，也就是说，那些不顾地狱惩罚继续犯罪的罪人，比起那些试图用威胁的办法来约束犯罪的教士们得到多得多的人道。

人在把自然改造成为一个具有人类属性的畜牧和耕作的文明世界的过程中，当然也有大量剥夺，浪费和肆意破坏。也许我们的宗教传统鼓励了我们把自然看成是一个可以无限开发的领域。确实，随着现代科学的发展，人们日益远离自然。这种对自然的疏远感使人们的

---

① 拉什罗富科(1613—1680)，法国伦理作家。

确像这样来看待自然。从哥白尼以来，人们同星球的空间世界和进化的时间世界似乎越来越只有偶然的关系。在这个星球的空间世界中，至今尚未发现有知觉的生命；在这个进化的时间世界里，人是个后来的而且可能是闯进来的进展。由于科学的时空范围扩展得极为硕大，那种传统的创世观点就显得是妄想狂了，是人的一种自鸣得意而又毫无根据的幻觉，以为万物都是为他而创造的。

在现代社会以前，人与自然之间有一种一致感和亲和感。其最有想象力的说法是微观宇宙的概念，即假定人是整个现实的缩影，一半是精神，一半是物质。这种人与自然一致的观念是同幻术紧密相连的，因为它为占卜术提供了基础，认为自然现象同人类的命运是相关连的，并从这个假定出发来研究自然现象。这种占卜术最重要的形式就是占星术，而占星术则是建立在巧合的基础上的，按荣格的说法，是一种共时的因果观念。[15]就连今天的占星家们也难以接受建立在老的"影响"因果基础上的占星术。这个"影响"观念假定，某些物质的实体发源于许多亿英里以外的星宿。这一假定认为，在星体的布局和人类的生命之间，有一种可以系统研究的巧合程式，而人类世界就是以这种方式构筑起来的。

在圣经里我没有看到前后一贯的占星术的象征，但却有许多关于占卜术的典故，其中有许多出现在希伯来人的故土，像《出埃及记》(28:30 和别的章节)提到的大祭司装在胸牌内的神秘的"乌陵和土明"。这是个超过我们的范围的高度技术性问题。在《启示录》中也有类似的一致程式，比方说，强调七和十二。这两个数字在书中占有那么重要的位置，也许是因为在写《启示录》之前，七是每周的天数，也是古行星的数目，十二则是每年的月数，也是黄道十二宫图的数目。因此，这些数字除了别的寓意外，更重要的是给人们暗示一个时间与空间合为一体的世界。但在圣经所说的人与自然的关系中，一致性并不是这种关系的中心。

我们从圣经中强烈地感到，人与自然的关系被假定为两个层次。

《创世记》中所写大水退了以后上帝对诺亚的谕示，概述了这两个层次中的低层次：

> 凡地上的走兽和空中的飞鸟，都必惊恐，惧怕你们；连地上一切的昆虫并海里一切的鱼，都交付你们的手。
>
> 凡活着的动物，都可以作你们的食物，这一切我都赐给你们，如同菜蔬一样。（《创世记》9：2—3）

首先，我们注意到对人类的食物未加任何限制，这同后来只加在犹太人身上的详细的饮食教规形成了强烈的对比。基督教在否定了犹太教规不再受其约束后，决定回复的正是上帝对诺亚的这个总的谕示（《使徒行传》10 ：15）。其次，我们注意到人对自然的态度，被认为应该是处于主宰地位进行剥夺，是驾临于一切"劣势"生物之上的暴君统治。叔本华曾说，一切动物都生活在地狱之中，人类则是这个地狱的恶魔。人对自然的态度就是对叔本华这一论断的解说。

人与自然的关系两个层次中的高层次，是亚当和夏娃在伊甸园中与自然的关系。人在那里只靠吃树上的果子生存，所有的动物都给起了名字，都是非野生的爱畜（《创世记》2：16，20）。这个世纪已经消失了。由于亚当和夏娃的"堕落"，人类被发落到一个冷漠和陌生的自然界之中，也就是我们今天所见到的我们周围的自然界。在这个自然界中人必须劳作。但是人的劳作中有一个意象的因素，那就是人已经失去并且还想复得的那个世界的意象。人只有彻底明白了地狱是什么，并且认识到靠统治和剥削他人或自然的办法所获得的快乐，实际上是地狱世界的一部分，只有到了那个时候，人才能真正重新得到已经失去的那个世界。一旦我们使自己同地狱世界完全分离，自然的秩序就会呈现出完全不同的面貌。

> 豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧；少壮狮子与牛犊

和肥畜同群;小孩子要牵引它们。……

在我圣山的遍处,这一切都不伤人,不害物;因为认识耶和华的知识要充满大地,好像水充满海洋一般。(《以赛亚书》11:6,9)

在这一章里我们要引导出来的问题是:如果我们静止地看待圣经,把它看成是一个单一的和同时存在的隐喻群,圣经会是什么样子?我们也许可以料到会在其中发现一个同静止的看法完全不符合的因素。在通常情况下,如果我们"冻结"了整个神话,它就会转化成为宇宙学。当然我们有过基督教的和犹太教的宇宙学,也有非圣经的宇宙学。但是圣经与其说是给予我们宇宙学,不如说是让我们看见了上面的形变,看见人和自然的间离的关系改变为一种自发的不费劲的生活——这里所说的不费劲不是懒惰或被动的意思,而是指一种没有间离的能量。

当那日,我必为我的民,与田野的走兽和空中的飞鸟,及地上的昆虫立约。又必在国中折断弓刀,止息争战,使他们安然躺卧。(《何西阿书》2:18)

自然的终极秘密只有在人停止了自我毁坏的活动后才能被揭示出来,这种自我毁坏活动使人无法认识他真正生活在其中的世界。真正的世界是超越时间的,但只有通过在时间中发展的过程才能到达。正如艾略特所说,只有通过时间来征服时间。[16]在下一章中我们将要讨论创造性的时间这一因素,但是在这里我们可以作出一个通过研究圣经隐喻能够得到的一般的结论,虽然要把这个问题完全讲清楚还需要大量的文献资料。

基督教圣经是一部用文字记载的书,它表现了历史上一个栩栩如生的存在。这个存在在《新约》中被认为是基督。"福音"这个词既

指圣经，也指上面所说的存在。只要我们把圣经的这个参考性的意义作为它的主要意义，在阅读圣经的词语时寻求超过这些词语所表达的启示，那么把同一个词用于如此不相同的事物，只是个含糊的一笔双叙法。但是我们已经看见，圣经是有意识地把它的参考性的或倾向分散的意义从属于它的主要的、句法上的、倾向于集中的意义。这是我们同所谓的“历史上的耶稣”唯一的真正联系。从这个观点来看，把圣经和基督这个人叫同一个名字是很有道理的。如果从隐喻的意义上把他们视为同一体就更有道理了。这个同一的观念和“并列”是完全不同的，因为这里所说的并非两个事物，而是一个事物的两个方面。本书下面将主要论述在这个认同之中所包容的内涵。

注 释

〔1〕有关隐喻的理论，我特别受惠于保尔·里柯的《隐喻的规律》(英译本，1977)，麦克斯·布赖克的《模型和隐喻》(1962)，菲力浦·惠尔赖特的《隐喻和现实》(1958)，以及克里斯蒂·布鲁克一 罗斯的《隐喻语法》(1958)。

〔2〕见罗伯特 M·格兰特等《耶稣的密语》(1960)，120。

〔3〕见厄涅斯特·芬诺洛萨《作为诗歌中介的汉字》(庞德编，1936)。

〔4〕比如高特洛伯·弗里格《哲学文集》(P·基奇、M·布赖克译，1960)中论及的“感觉”与“参照”的区别。

〔5〕见《哲学研究》(伊丽莎白·安斯考姆比译，第3版，1968)，第70段。我知道该书所论及的比我所引用的要复杂。

〔6〕见斯葛尔姆《犹太神秘主义的主要趋向》(1961)，51。

〔7〕见《以诺一书》78(查尔斯编《旧约中的次经与伪经》II，243 及其后)。

〔8〕狄伦·托马斯语是他的诗的标题。华兹华斯的诗句出自《序曲》(1850 年版)，I，398 。波德莱尔的诗句取自《书信集》。

〔9〕见莫西亚·伊利亚得《比较宗教中的类型》(1958)，第 2 章。

〔10〕有关《旧约》中以及以《旧约》为背景的女神，见拉非尔·派泰《希伯来女神》(1967)。

〔11〕见奥古斯丁《忏悔录》，第 xii 篇。

〔12〕永恒的春天是人间乐土的特征，也是文学作品中许多老生常谈的乐土的特征。见 E.R. 柯提厄斯《欧洲文学和拉丁中世纪》(1953)，195 及其后。

〔13〕这位朋友是已故的马歇尔·麦克卢亨。我不知道他这句话是否发表过。

〔14〕见《次经新约》(M.R. 詹姆斯编，1924)，505 及其后。

〔15〕见荣格和保里《自然和精神阐释》(1955)。

〔16〕见艾略特《被烧毁的诺顿》，载《四个四重奏》，89。

第四章　类型学(1)

上文中曾经说过，在《新约》之外不存在任何基督生平的真凭实据，就连《福音书》的作者们[1] 都根本没有费力去收集那些我们称之为历史或传记的材料。想了解基督生平的早期基督徒们则被告知去读圣经，这里指《旧约》。当时，《旧约》并非一成不变。以至《新约》中有那么一、二个似乎出自《旧约》的典故现在却无法查对。但尽管如此，并不影响人们通常那么做。《新约》十分强调信念和真理，但它为此所作的解释却似乎令人费解，甚至在理解了其中的有关原则后亦是如此。我们怎么知道《新约》中的福音故事是正确的呢？因为它们印证了《旧约》的预言。但我们又怎么知道《旧约》中的预言是正确的呢？因为《新约》中福音故事证实了它们。这样，所谓的证据就像网球一样在《新约》和《旧约》之间来回弹。我们得不到任何别的证据。《新约》和《旧约》成了面对面的两面镜子，彼此映照着对方，却丝毫不反映外部世界。

当时，《新约》的作者们是借助《旧约》来推测基督生平事迹的。《新约》经常明确地交待一些发生在基督身上的事件，同时指出它们在《旧约》中的出处。在耶稣被钉死于十字架这一节中，耶稣的手和脚被钉穿，遭过往行人的耻笑，而双脚却没有损伤。以上内容取自《旧约》中《诗篇》第 22 章。耶稣在十字架上高声疾呼："我的上帝，你为什么抛弃我？"引自《诗篇》的开头第 1 节。有时《新约》与《旧约》的联系

---

[1] 《福音书》的作者指马太、马可、路加、约翰。

十分含蓄。三十块银元和陶人之田的故事①出自《旧约》中《撒迦利亚书》(11:12—13);耶稣在死后第三天复活出自《旧约》中《何西阿书》(6:2);耶稣受难的原型就是《以赛亚书》第53章中的那个遭折磨的仆人;道成肉身之说②出自《以赛亚书》(7:11)中以马利③的预言。甚至在有些说教色彩浓厚的段落中,《新约》的基督教观念也不是作为新的教义出现的,而是《旧约》中观念的具体化。保罗的人生格言"义人必因信得生"(《罗马人书》1:17)就是引自《哈巴谷书》(2:4)。

《新约》中参照《旧约》之处比比皆是,涉及每一篇,甚至几乎每一段。《新约》中的有些篇章,尤其是《启示录》和从《使徒书信》到《希伯来书》,直接引用或间接参考了大量《旧约》典故。逐一考证《新约》和《旧约》之间的这种渊源关系将会令我的这本书成为浩帙巨卷。总之,从某种意义上讲,《新约》可以说是《旧约》的"钥匙",帮助解释《旧约》的真正意义。耶稣的门徒起初甚至不理解什么是复活,直到耶稣解释了它与《旧约》预言的关系后才弄懂(《路加福音》24:44)。

"《新约》隐匿于《旧约》之中。《旧约》借助《新约》得以显现。"人们对《新约》与《旧约》之间的关系历来作如是说[1]。《旧约》中的一切成为《新约》事件的先前模型或预兆。《新约》与《旧约》之间的这种渊源研究被称为类型学,尽管这是一种特殊意义上的类型学。在《罗马人书》(5:14)中保罗称亚当是基督的先前模型(typos)。《通俗拉丁文译本》④将这里的typos译成forma,但《钦定译本》中用了figure一词,这说明figure应该是typos的标准拉丁文对应词。《新约》中的事件

---

① 三十块银元和陶人之田的故事:《圣经·马太福音》中所述耶路撒冷城外有一地,昔日制陶于此,后以犹大出卖耶稣的30块酬银被购以葬旅人。

② 道成肉身之说:基督教认为基督是三位一体中的第二位,即圣子,他在世界尚未造出前便与上帝圣父同在;因世人犯罪无法自救,上帝乃差遣他来到人间,通过童贞女马利亚而取肉身成人。

③ 以马利,即以马内利。

④ 《通俗拉丁文译本》,公元四世纪由圣·杰罗姆[st. Jerome]根据希腊、希伯来等原文翻译,为天主教所钦定的唯一文本。

构成了《旧约》中先前模型所预示的现实"原型"(antitype)。《彼得前书》(3:21)中基督教的洗礼就是诺亚于洪水中挽救人类的"原型"。这里,《钦定译本》又用了 figure 一词。

《新约》无数次直截了当地提到圣经的这种类型学阅读方法。我们因此毋须怀疑它的正确性。批评家们认为它的正确性不但在于它符合《新约》本身的内容特点,而且也与《新约》一贯提倡和要求的阅读方法相一致。圣经这种独特的类型学结构确实令那些不谙基督教义的文学批评家们望而却步。据我所知,世界上没有一部书在结构上类似圣经,哪怕是略微相似。

为了明确类比关系,单研究一本圣经是不够的。我们应该将它置于一个更大的框架中去考察。例如,柏拉图在他的著作中用了若干篇幅来阐述他心中的圣经。可想而知,他必定为此而呕心沥血。有人认为《旧约》中的托拉取材于古代文献,编辑者是受了最早的先知说教的影响。同样,苏格拉底在《理想国》中用他那预见性的说辩勾画出一个理想国。而他的一位听众则指出苏格拉底的理想国与古代传说中亚特兰蒂斯① 相似。我们继续挖掘《蒂迈欧》与《克力锡亚斯》中有关创世和洪水灭世的神话,进而发现柏拉图与《摩西五经》之间存在千丝万缕的联系,就像律法书的六百多条戒律一样难以理清。在柏拉图著作的绝大多数对话中,苏格拉底是中心人物。他最终的殉难如同《福音书》中的耶稣殉难一样,是辩论所关注的根本焦点。尽管如此,柏拉图的著作还不能说是具有了圣经那样的类型学特点。

今天,我们可以说马克思主义的权威著述具有类型学的某些特点。因为马克思与恩格斯在十九世纪所作的预言在列宁领导的布尔什维克革命中实现了。我们稍后将解释为什么像马克思主义这样的运动类似类型学。众所周知,类型学是指定的圣经阅读方法。因而自然不受那些所谓的学者们的关注,以至于在任何领域,甚至在神学

---

① 亚特兰蒂斯,传说中的岛屿。

界，都成了一个被忽视的课题。因为人们已经想当然地将它与基督教联系在一起了。我关注类型学，不仅把它当作一种思维模式，而且也把它看作是一种修辞手段。我这里用了“不仅……而且……”，是因为一种思维模式只有在它已经形成一套自己独特的话语系统后才会存在。类型学是一种修辞手法，因而我们才能够像对待其它修辞手法一样对它进行深入研究。

在第一章中，我们探讨了语言的三个阶段：隐喻、转喻和描述（似乎找不到比描述更好的词来代替明喻(simile)。它们都是建立在两个同时存在的对象之上的。类型学作为一种修辞手法包含两个前后呼应的对象：过去的先前模型与目前的原型，或者目前的先前模型与将来的原型。类型学作为一种思维方式的真正意义以及它所表现和探讨的对象是历史学，或者更准确地说是历史进程的研究。它先假设历史具有某种意义和特点，尔后不久发生了一个事件或一些事件恰好印证了历史的这一意义和特点，从而就可以说这一事件或这些事件就是过去事件的原型。现代人对历史进程满怀信心，认为尽管人类在发展过程中遭遇过大的骚动，甚至动乱，然而历史仍将继续发展，并给后人以启示。这可能就是圣经类型学留给人类的遗产。至少我想象不出圣经的类型学传统还有别的什么来源。

另外还有一种修辞手法或者说语言表达方式，它也包含两个前后呼应的对象，那就是因果律。它在第二、三阶段写作中起主要作用。休谟① 对因果律的论述标志着这一原则已归入第三阶段，因为第三阶段的根本任务就是对事实加以整理、归纳。一个多世纪之后，怀特海德[3]在他的著作《科学与现代》中提出一个问题：为什么哲学家仍然抓住因果律不放，好象休谟从没有指出过它的局限性似的。文学批评家们至少可以这样解释：哲学家是用充满因果律的连续的语句来

---

① 休谟(1711－1776)，英国哲学家、经济学家、历史学家、不可知论的代表人物，主要著作有《人性论》、《人类理智研究》等。

写作的。因此因果律与哲学家的写作是不可分的。差不多每一个简单的语句(如"The man opened the door"那个男人打开了门)都包含着"主一谓一宾"句式结构,都遵循从因到果的思维运动方式。

在因果写作之前的思考过程中,类型学从因到果的顺序通常被颠倒。面对众多的现象,只有先把它们当作结果看待,然后再寻找先前的原因。这些原因是结果的原型,也就是说,原因揭示结果存在的真正意义。这种从果到因的反向运动使我们想起柏拉图关于知识就是回忆或记忆的观点。而且我们丝毫不排除它们之间有可能存在着某种联系。柏拉图认为新的知识只有与已有知识形成某种联系才易于掌握。从果到因,再由因及果,在此基础上作出的解释才会更加明白易懂。因此可以说因果律和类型学在修辞方法上十分相似。事实上类型学可以被看成是一种因果律,是对亚里士多德的正式和最终原因的发展。类型学同样也经常采用追溯的方法。哪怕最古老的基督教也不必宣称以赛亚① 或大卫王② 知道,不论他们在多大程度上意识到,他们是在预告耶稣的诞生。这些先前模型只是在原型出现后才被建立起来的,或者至少是在原型出现后才作如此解释的。

然而,因果律是建立在推理、观察和了解基础之上的,因而从根本上讲与过去相联系。因为我们对过去的认识往往是真实而系统的。类型学指向未来,因而它主要与信念、希望和视野相关。如果我们想得到葬礼仪式上所说的理性宗教给予人的那种安慰,我们可以有意将一个类型学信条置于某一因果程序中,并且声称后者为前者提供了证据。稍后,我们将举例对此加以解释。因果律和类型学的这种交融只有在未来现象可准确预见时才是真正合理的。也就是说,当未来现象是一成不变的,或者呈机械变化时,这就如同天文学上预见日食,统计学上预见未来总的趋势一样。

---

① 以赛亚,公元前八世纪希伯来预言家。

② 大卫王,《诗篇》主要作者。

我是在读了克尔恺郭尔的那本简短却极富启示性的著作《重复》后才了解到面向过去的因果律和面向未来的类型学之间在心理学上的差异的。只想重复过去某一种体验只会导致失望。柏拉图式回忆的基督教原型(或对应物)则是另外一种重复。这种重复在下面这句圣经的诺言中找到了自己的宗旨:"看哪,我将一切都更新了。"(《启示录》21:5)克尔恺郭尔所说的"重复"显然受了圣经中指向未来的类型学思维方式的影响。而且在我看来,两者十分一致。他的书极其简短,可能是因为他生活的时代太早,以致他把握不了他自己观点的全部意义。当时类型学修辞上的许多杰出的新发展才刚刚起步。

因果律与类型学之间还存在着一个极其重要的差异。因果思维倾向于停留在同一时间层面上。尤其在第三阶段的因果律中,原因与结果必须是在同一时间层面上,否则原因就不真实。把疾病归咎于上帝的意志或者巫师的咒语都不是因果思维。类型学涉及未来事件,经常被认为是跨越时空的。因面它不仅包含纵向的深入,也包含横向的扩展。用从睡梦中醒来喻指类型学的中心内容是十分贴切的。这就如同乔伊斯笔下的人物斯蒂芬·德迪勒斯① 称历史为噩梦,而他自己正努力摆脱噩梦一样。当我们从梦中醒来后,梦中世界彻底破灭,现实世界取而代之。这为解释类型学的起源暗示了线索:类型学从根本上讲是一种全新的思维方式和修辞手法。每当"人生如梦"的感受激发人们从梦中醒来时,我们便突破了自己的思想堡垒,取得进步。

关于《旧约》的一个最重要的历史事实是,那些写作了这部书的人在这个领域的争夺中并非获胜者。异教徒只得到了短暂的权力,从而历史被重新改写,面向未来。异教徒帝国的倾覆以及以色列入独一无二的历史地位的最终确立成了贯穿历史的主要事件,尽管这些事件还远没有结束。圣经的类型学决不仅局限于它的基督教文本。至少犹太教的观点是,没有《新约》要比有《新约》使《旧约》更具真正的

① 斯蒂芬·德迪勒斯,《青年艺术家的肖像》的主人公。

类型学意义。起码，就《旧约》本身而言，《旧约》中的有些事件就是它所记录的某些后来发生的事件的先前模型。因此，艾伦①在出埃及时（《出埃及记》32:4）铸造"金牛"，是后来北以色列王国耶罗波安王（国王名字为译者加）铸造金牛以分裂教派（《列王纪上》12:28）的先前模型。尽管弥赛亚②的到来和以色列复国显然是两码事，但犹太教和基督教都将它们视为《旧约》预言的主要原型。

从类型学的观点出发，犹太教将它的核心原型保留至未来又是它的一大优点。基督教的耶稣复活超越历史，但并没有让广大民众产生时间幻灭感。因而人们相信死亡已经最终被战胜，对未来（世界末日前的）"基督复临"的信心大大增强。现世生活转瞬即逝。对世界末日的期待贯穿《新约》始终。尽管基督教作为一个社会团体存在至今，但是它们仍然强烈呼吁教徒关注基督教中的平民主义意识③。这里的某些观点，我们将在下文中加以探讨。

在新的语境中用上类型学结构和圣经框架这两个熟悉的术语使得圣经神话颇具历时感，这与其它大多数宗教神话的共时性特点形成鲜明对比。圣经宗教从而有了一种独特的历史感便不足为奇。我们还不妨在独特的历史感中插入"个性"二字。因为只有在历史范畴内才谈得上有个性。耶稣和阿多尼斯④都是"垂死的神"。他们都是信徒膜拜的对象，彼此的意象和宗教仪式也都相似。不同之处在于耶稣是人，阿多尼斯却是神，但他可以由许多献祭的牺牲来代表。有关赫拉克勒斯⑤、忒修斯⑥ 和珀尔修斯⑦ 的故事原本都可能是以某些

---

① 艾伦，圣经人物，摩西之兄，相传为犹太教的第一个大祭司。
② 弥赛亚，犹太人盼望的复国救主。
③ 平民主义意识，指基督徒对世界末日的期待
④ 阿多尼斯，希腊神话中爱与美的女神阿佛洛狄特所恋的美少年。
⑤ 赫拉克勒斯，希腊大力神。
⑥ 忒修斯，希腊神，雅典国王，以杀死牛首人身的怪物弥诺陶洛斯而闻名。
⑦ 珀尔修斯，希腊神，宙斯和达那厄之子，杀死怪物美杜莎并从海怪手中救出安德洛墨达的英雄。

民间人物为原型而塑造出来的，跟再早些时候的吉尔伽美什[1]故事一样。但是这些故事一旦融合成一个共时性神话，便失去了历史的个性感。

因果律在第二阶段写作或者说在转喻写作中得到发展。在第一阶段写作或者说隐喻写作中，因果律表现为许多社会群体将神话视为远古时代的生活原型，而日常生活中的事件，尤其是宗教仪式，是在重复这些神话。我们所说的类型学就是神话反复不断的一种特殊形式(这在上文中有所谈及)。它继承了原始人看事物的视角，却颠倒了它的意义。在一些原始群体中，当男孩经历了标志他们成年的成人仪式后，该群体的核心神话和行为准则将作为仪式的一部分传授给他们。就是在这种传统传授方法基础上萌发了犹太教的摩西五经，即包括戒律在内的《旧约》卷首5篇中的圣训。这也经常被翻译成《律法书》，尽管其中很大一部分并非戒律。犹太教仍然坚持把摩西五经视为圣经的核心内容。《塔木德经》从某种意义上说是犹太人的《新约》，主要是对摩西五经加以评论。对基督教来说，《旧约》以预言为主，预示耶稣道成肉身后可能发生的事，因而旨在对律法的超越。

《马太福音》(5:18)中有这样一条警示：律法即使被超越了，也不应该看作是可以由圣训取消或废弃的。《马太福音》中插入这样一句话也许是为了防止神秘主义者将基督教视为与犹太教完全不相干，甚至把《旧约》中的上帝看成是邪恶的。然而，《旧约》中有关宗教仪式和日常饮食的戒律已不再被认为是基督徒必须遵守的，也就是说我们应该将这些戒律看作是包含圣训宗教思想的寓言。保罗自己在谈到亚伯拉罕两个妻子的故事时用了“比方”(《加拉太书》4:24)一词。究竟基督教的宗教律法寓言化到何种程度，可以用《天路历程》中的一段话加以阐释：

① 吉尔伽美什，传说中的苏美尔国王。

忠信说："这使我想起摩西曾讲过的，怎样的野兽才算洁净。凡是蹄分两瓣，反刍的才洁净；光是分蹄，或光是反刍都不洁净。兔子反刍，可是不洁净，因为它不分蹄。这真像是多话；他反刍，他追求知识，他嚼话语；可是他不分蹄，他不离开罪人的道路；他像兔子，保持着像狗或熊一样的脚，因此不洁净。

基督徒说：就我所知，你讲出了圣经里那些句子的真正意义。①

类型学不是寓言。寓言通常以故事形式出现。它的真正含义要借助解释概念或阐释道理来挖掘。至于《新约》和《旧约》，不论他们以何种方式反映历史，他们总是在谈真人真事。但上文提及的宗教律法寓言化则预示基督教将面对永恒历史的挑战。因为若干世纪过去了，并没有出现所谓的"基督复临"。教会不断革新和改进教义，从而推动圣经类型学的发展并使之与我们所说的第二阶段或者转喻阶段语言相适应。而教义更是逐渐成为理解圣经的必由之路。因而正如十九世纪的纽曼·卡迪洛[4]所说：对教会而言，圣经最终不是用来传授教义，而是去证实或阐释它。不论这句话在理论上是否站得住脚，它的实际意义在于：基督教神学的教义是原型，而圣经（包括《新约》）的故事和箴言则构成先前模型。

《新约》类型学沿着未来和永恒世界这两个方向发展，分别体现于《启示录》或《最后的审判》之中。要向长期以来国教的权威挑战自然会受到它的竭力抵制。因而，费洛里斯的约阿希姆提出继圣父犹太时期和圣子基督教传教时期之后存在圣灵第三历史时期的说教必然被认为是异端邪说。十六世纪"新教改革"的中心内容就是改革现存教会。新教徒所倡导的这一"宗教改革"不只是改革教会的弊病（对此原则上没有人持反对意见），而是要确立圣经作为人们信仰和行为的

① 《天路历程》，（英）约翰·班扬著，西海译，上海译文出版社，1983年10月。

准则，并迫使教会认同。从而教会将扮演与圣经对话的角色，而不是取而代之作为启示的来源。密尔顿[11]作为一名诗人明白隐喻的变化要比教义的变化重要得多。他在评论教会与圣经的关系时打了个比方说：教会是个"小媳妇"，不是"婆婆"，他的职责范围是由他人圈定的。这里，革新的观念与不断发展的语言叙述手段之间的类比关系是显而易见的。我们目前并不关心这一问题结果如何。但"新教改革"增强了圣经宗教的内在革新力量，而且进一步强化了《旧约》类型学的重要性。随着十八世纪资本主义伟大变革时期的到来，类型学思维方式进入了世俗生活。

对民主与进步的信仰者来说，当代的事件预示他们的未来原型。到那时，人类生存状况将使人们觉得目前所发生的一切构成了指明未来发展方向的一系列标牌。对于马克思主义者以及其他革命者来说，世界范围内的革命是构成未来历史原型的中心事件。从根本上讲，上述两种情况都类似宗教信仰。但到了十九世纪，生物进化论经常被认为是给它们提供了科学依据，并为确定彼此的内在关系打下基础。类型学认为历史是单向的、不可逆转的。进化论被认为是支持这一历史观的，因为就我们自己来说，进化是一种单向发展。它在我们这一代人身上达到顶峰，而且只有通过我们去实现下一个飞跃。这样，进化论就与改革派、基督徒、马克思主义者和民主主义者的历史观相一致，都在期待历史发展的终结。尼采在洞察了类型学与时间周期之间的本质矛盾后，提出了"超人"概念，认为超人将超越我们所能了解的人类"最高"生存水准。这实际上是进化论所提出的又一个历史概念。但尼采由于对酒神狄俄尼索斯共时特点的偏爱，不得不将他的超人纳入反复回归的周期框架之中。我认为，对绝大多数读者来说，这一框架无疑将破坏超人概念的历时性特点。

类型学还有一个值得思考的特点。《旧约》涉及整个以色列人，而《新约》则完全是谈耶稣的。以色列人可以被看作是耶稣这一原型的先前模型。群体与个体之间的这种关系同样反映在日常生活中：在我

们思维成形之前我们受到了某种群体思维积淀的束缚。甚至在我们出生之前，我们就已注定要落入某种特定的社会契约形式之中。譬如说，上帝在一念之中将我造成一个二十世纪中期加拿大中产阶级白人，讲英语，男性。但是随着个体在群体中成长，我的思维逐渐成熟，想象力日益丰富，同时积累了大量的经验。生活的自由，不论怎样重要，总是抽象和不确切的。真正的自由只有个体亲身体验了才感觉得到。个体在群体中成长，如同植物生长于土壤中一样。个体是离不开群体的。他的受教育过程包含对他所在社会的传统和氛围的不断认识，从而在吸收群体现有文化成果基础之上构建他自己的意识形式。当然不排除个体可能会吸收来自群体之外的其它影响。

"A 是 B"是一种简单的比喻，如"约瑟是一根结满果实的树枝"。这种比喻经常被认为是不合逻辑的。按照逻辑，A 只能是 A，绝不会变成 B，把 A 称为 B 是忽视他们之间的本质差别的。但还有一种认知形式，我们并不认为它是隐喻的，而把它看作是所有确定的类型比较的基础。这种认知形式通常用 as 和 with 来表达。当我们认定某一个体是它所属的群体中的一个个体时，我们认定个体 A 就是(as)群体 A：如我将窗外那个棕色和绿色交织的东西认定是(as)树。但假使我们要联合两个不同的对象，在以个体指代群体时，我们用 with。后者是一个极其强大、深奥难测的比喻形式。我有时称之为王室隐喻，因为它生成了一个最富象征意义、最具影响力的机构，即王权。

对他的臣民来说，国王的作用在于他以个人名义代表了他们这个统一的群体。伊丽莎白二世无论走到哪里，人群都众星捧月般围在四周。这不是因为她本人的外表有什么特别吸引人的地方，而是因为在她身上那个个体指代群体的比喻被具体化了。每个群体都有各自的偶像，但君主似乎特别具有丰富的象征内涵，更能唤起民众的激情。然而君主并没有实际的权力，他们显赫的地位是与生俱来的。与此同时，对绝大多数群体来说君主形象已不复存在。"超凡的"领袖、独裁者之类几乎无一例外成了奸雄、历史的罪人。莎士比亚戏剧中着

力展现的扑朔迷离的宫廷纠纷现在已引不起我们的兴趣了。对"至高无上"的上帝津津乐道的神学家们一心想给那些过时的非基督教组织披上宗教外衣。其结果是他们将面临被读者疏远的危险。新闻媒体如今在介绍法国、日本和墨西哥所发生的事时，经常借用王室隐喻。国家在这里被当作个体对待。在我年轻的时候，我十分恼怒地看到把国家当作个体看待来吹捧独裁者。如："希特勒在德国大建铁路"，"墨索里尼在意大利给沼泽地排水"等等。使用这种象征语言的人通常是赞成民主的，可就是经常会不自觉地运用王室隐喻。"最高统治者"似乎既可能是最吸引人的崇拜对象，也可能是最危险的偶像。

麦尔维尔①在访问埃及金字塔后的日记中这样写道："古代埃及人的观念令我惊恐。金字塔竟然营造出了耶和华的理念。灵巧与敬畏在这里融为一体。"[6]

上述感想的核心在于：尽管圣经中没有直接提及金字塔，但是以色列人还是从金字塔的建筑中发现了令他们不安的东西。而对埃及人宗教观念的排斥很可能就是希伯来人宗教的某些特点形成的由来。《出埃及记》中似乎隐含了某种文化创伤[7]。在将我们所说的王室隐喻转化成某种社会力量方面，古代埃及比有史以来的任何社会都更深入。法老不仅是埃及人的"耶稣基督"、长老甚至国王，而且也是神的化身。他们生前被当作何露斯②崇拜，死后被当作奥西里斯③供奉。埃及人把尸体制成木乃伊象征来世不朽，起初仅仅是为了法老才这么做的。埋葬法老、为他建墓穴所投入的劳力和金钱如果不是有实物证据是令人难以置信的。也许普通埃及人正是从法老神秘的尸体上获得某种认同。埃及文化的这一先前模型是我们所无法理解的。

---

① 麦尔维尔(1819—1891)美国小说家，代表作《白鲸》。
② 何露斯，古代埃及的太阳神。
③ 奥西里斯，古埃及的冥神。

西亚的各闪语民族并没有像埃及人那样将他们的统治者奉若神明。《诗篇》(《旧约》)第二篇中美索不达米亚① 的国王被认为是该地区各民族供奉之神的"儿子"(收养或挑选的)。以色列人则认为君主常因犯有大的过错而惊恐不安。历史学家更是直截了当地指出了所有国王的人性弱点,包括大卫和所罗门。从《列王纪》的记述和《诗篇》的许多章节中可以清楚地了解到以色列国王原先也担当过许多祭司的职责[8],但是总的来说宗教教义与国王的暂时权力是有差异的。这在《旧约》中也显而易见。圣经中乌利亚② 因美妻而遭大卫王算计,先知拿单谴责了大卫的诡计。这说明圣经赋予了先知独立的权限。同时也说明大卫王应严格遵从其法定的权限。北以色列与大卫家族决裂显然是错误的,尽管代表所罗门家族的南以色列王罗波安③ 是个昏君。在乌利亚之妻事件以后的圣经篇章中一直坚持这样的信念,即大卫的子孙必将再造以色列昔日辉煌。

《新约》的中心人物被称为"救世主",即"上帝选定的人"。希腊语称之为"基督"。《旧约》中的"救世主"一词仅指合法的统治者。授权的涂油仪式,不论是历史事实还是人们假想的,是统治者权力的象征。"救世主"一词原指被推翻的以色列第一个国王梭罗。在此之前,它是指一个完全与以色列群体无关的人,波斯的赛勒斯(《以赛亚书》45:1)。但到了耶稣诞生的时候,犹太人对马加比家族④ 的起义成功记忆犹新,从而人们对"弥赛亚"(犹太人盼望的复国救主——译者注)议论纷纷。弥赛亚是一个末世论模型。他不仅要恢复以色列国,

---

① 美索不达米亚,西南亚一地区,亦称"两河流域",即底格里斯和幼发拉底两河流域平原,在叙利亚东部和伊拉克境内。

② 乌利亚,基督教圣经故事人物,大卫王部下的赫梯人勇将。大卫王因看中其美貌妻子 Bathsheba 而设计使其战死而占其妻。

③ 罗波安,基督教圣经中人物,所罗门之子,犹太王。

④ 马加比家族,公元前 168 年领导犹太游击队,反抗叙利亚统治,重建犹太国。

而且要结束我们所说的历史。众所周知，把弥赛亚比作拿撒勒的耶稣意味着将犹太人同基督徒区分开。

以色列从来都不曾是一个强大富裕的帝国。我们在上文中探讨了这一事实的意义。圣经仅记录了以色列相对独立和富裕的两个时期，并指出形成这两个时期的原因是一样的，即：一个大帝国已经崩溃，而它的继承人尚未成熟。大卫和所罗门统治时期介于埃及没落和亚述立国之间。马加比战争后犹太国重建时期介于叙利亚没落和罗马帝国升起之间。以上事实使得王室隐喻的另一个方面在圣经中占据重要地位。如果说国王象征国家的统一，那么这在国家被战败、遭蹂躏时期亦如此。在对尼布甲尼撒二世[①]焚毁耶路撒冷所作的挽歌中是这样评价犹太末代国王、不幸的西底家的：

> 耶和华的受膏者，好比我们鼻中的气，在他们的坑中被捉住。我们曾论到他说，"我们必在他荫下，在列国中存活。"（《耶利米哀歌》4:20）

"好比我们鼻中的气"这一短语表明上文所用的词"象征"（represent）是适应我们现在的语言体系的。国王就是他的臣民的象征，他们的存在好比一个"整体"。一个据说来自"巴比伦囚虏"时期[②]类似的、甚至更著名的挽歌描写了一个被当作献祭牺牲的"受难的仆人"：

> 他被藐视，被人厌弃，多受痛苦，经常忧患。他被藐视，好像被人掩面不看的一样。我们也不尊重他。（《以赛亚书》53:3）

---

① 尼布甲尼撒二世（630？－562BC），巴比伦国王，侵占叙利亚和巴勒斯坦，攻占并焚毁耶路撒冷。

② "巴比伦囚虏"时期，指公元前6世纪耶路撒冷陷落，大批犹太人被俘至巴比伦。

这里的“他”究竟是特指某一个体还是整个以色列人无须弄清楚。伟大的神谕根本用不着在这种非此即彼的问题上纠缠，而是游刃于群体与个体互相渗透的王室隐喻之中。甚至处于完全被孤立状态下，受害的个体仍可以从反面认定那些迫害他的人的身份。

国王不仅体现人民的不幸和灾难，而且也表现他们的胜利。这一点当然不只是在以色列是如此。假如一个国家遭受了一场严重的干旱，那么它的统治者，不论他是耶路撒冷的大卫（《撒母耳记下》21）还是底比斯的俄狄浦斯，必须祈求有关神的启示以查明原因。如果灾难由他而生，那么他将甘愿接受惩罚。据说，巴比伦国王，比如尼布甲尼撒[9]，每逢新年必举办一个宗教的蒙耻仪式：由主教抽其嘴巴子，以此宣告他将继续行使对王国的统治权。尼布甲尼撒算得上是一名成功的君主，因而废止这样的仪式可能会招致他的守护神的妒忌。大卫在这方面的表现则十分有趣。从圣经的观点出发，大卫带着约柜进入刚征服的耶路撒冷是他统治的最大胜利。为了显示这一场合的的重大意义，大卫“竭尽全力”在约柜前舞蹈。他的妻子米甲，梭罗的女儿，对他的表演嗤之以鼻，认为这在耍猴给仆人看。大卫解释道：

> 我也必更加卑微，自己看为轻贱。你所说的那些婢女，他们倒要尊敬我。（《撒母耳记下》6:22）

为什么大卫一贯被视为大部分《诗篇》的作者这一问题难以解释。在一个群体的赞美诗[10]中，像“我要赞美上帝”这样一句话借助个体隐喻表达了群体的团结。在这种情况下，个体与赞美诗的作者是等同的。这里采用的修辞手法是王室隐喻的延伸，同时也容易为王室隐喻所吸收。尤其在忏悔诗中，“我”是一个需要宽恕的罪人或是一名需要帮助的受迫害者。当“我”被认为也可指国王时，不管是真的国王还是假想的，忏悔诗便具有了非凡的雄辩力量。

有鉴于此，保罗①所称与耶稣有关的十字架上的诽谤(scandal)(《加拉太书》5:11;《钦定译本》中用了“offence”一词)变得容易理解了。弥赛亚是大卫的后裔，这一点已无可争议。因而马太和路加是耶稣的后代，大卫和约瑟夫是耶稣的祖先，不过约瑟夫不是耶稣的父亲。耶稣的家系无法从他的一生中了解清楚：他出生时犹太国王是希律；在他被审判时，控告他的人说“除了该撒，我们没有王”(《约翰福音》19:15)。荆棘图案的皇冠和刻在十字架上的字“犹太王”一类有关王权的实物和文字是在嘲讽和折磨的语境中发生的。耶稣从事与众不同的宗教布道事业，流浪了几乎一生，饱经孤独，然而他却代表了以色列群体。耶稣声称他是真正的国王，虽然这是指精神的王国而“不是现在的世界”。但与此同时，他又像仆人一样地做事，把自己比作弟兄中“最小的”一个(《马太福音》25:40)。人类有史以来所关注的主仆对立关系在耶稣身上被消解了。这里，主人和仆人是统一的，一个人既可以是主人，又可以是仆人。这象征着人类历史进程至此暂告一段落。

上文在论及先前模型和原型时曾指出，在转喻阶段基督教教义的框架最终成为圣经的原型。在描述阶段，考古学将圣经的文本世界与圣经之前的世界打通。一个多世纪以来，人们从圣经中捕捉信息了解到圣经之前的观念和宗教仪式。像耶弗他因轻率起誓而不得不以自己的女儿献祭和雅各② 在贝瑟尔树立一块圣石这样一些圣经故事，很显然受圣经之前的膜拜仪式的影响，或者是来源于它们。考古学极大地丰富了人类发展各个时期宗教、民谣、习俗和宗教仪式的资料。而以上这一切又与圣经中某些内容密切相关。因而，对圣经进行比较研究越来越受重视。所谓比较研究就是指收集与圣经中主要内

① 保罗(? —67?)，又称 Saint Paul，犹太人，曾参与迫害基督徒，后成为向犹太人传教的基督教使徒，《圣经·新约》中的《保罗书信》的作者。

② 雅各，《圣经·创世记》中以撒之子，以色列人的祖先。

容和情节相类似的材料，从而使圣经研究建立在更多的信息与更大的范围之上。我们可以作这样的假定：圣经中任何细节都可以从外界找到某个相接近的形式。在弗雷泽①和其他学者看来，圣经比较研究可以让学习者了解到人类神话所创造的意象和叙述的全景。这进而意谓着我们将最终能对作为通用话语的象征手法有一些理解。

圣经比较研究的唯一困难在于比较双方都富有启示意义，甚至寓意深远。对他们之间类比关系的无止境挖掘似乎难以取得成果，远远达不到对普遍意义上的象征手法的理解。用华莱士·斯蒂文斯②的话来说，持续不间断的耀眼的光永不会令视野清晰。[11]圣经中也曾这样说过，要想弄清方向须走近去观察。事实上，圣经中的有些原型是以迦南人的和其它圣经之前的膜拜仪式为先前模型的。圣经含蓄地指出只有把膜拜仪式与对真正上帝的敬奉加以比较才能弄清它们的象征意义究竟是什么。如果我们不重视上述原则，那么上文中圣经批评的至理名言便走向他的反面。如果说圣经几乎没有什么细节在圣经之外找不到一个类比物，这相应地也就是说外界几乎没有什么不是在圣经中以某种方式出现的。如果将圣经看作解释神话学的钥匙，而不是把总的神话学当作理解圣经的钥匙，那么我们起码就有了一个明确的起点，尽管终点尚不得而知。

大多数圣经之前和圣经之外的先前模式在圣经中以讽喻或恶魔般的曲解形式出现。下文中将对这一类意象作详细解释。但这绝不是说圣经中所有意象皆如此。屠龙神话，这一几乎所有近东地区共同的神话，也出现在圣经中。它不是作为一种信仰或宗教仪式，而是作为一个诗歌意象。同样，基督教认为"以色列"是指基督徒的教堂，这说明基督教神话的先前模型就是古代神话。文艺复兴时期文艺批评成就之一就在于它揭示了古典神话与基督教神话之间的相似之处，

---

① 弗雷泽(1854--1941)，英国人类学家、民俗学家和古典学者，著有《金枝》。
② 华莱士·斯蒂文斯(1879—1955)，美国诗人。

从而不仅极大地丰富了基督教文化，而且也为古典文化在基督教世界争得了一席之地

要想对以上这一切作进一步阐释，需要一个更具决定意义的批评模式。在探讨神话与历史的相互关系时，我们曾说过，一部原本是历史的著作，像吉本的《罗马帝国衰亡史》，如果是优秀之作，那么随着时间的推移，在它作为历史学开始过时的时候，它的重心就会从历史转向神话和文学。我们当时没有提到的是，它同时也会取得一种新的历史的认同。吉本的著作最终成为十八世纪的一部经典之作，英语文化最灿烂辉煌时期的一座丰碑。那么可不可以将这一批评模式应用于圣经呢？也许应用于整个圣经不行，因为圣经涉及的时间是那样地漫长。但是基督教圣经的核心部分，耶稣和保罗生活的时代，公元一世纪，可能会具有特殊的历史意义。在这一时代里，奥古斯都① 建立了罗马帝国。与《新约》产生在同一时代的这段历史也许有其自身的象征意义。那么，一个潜在的问题是：就历史而言，基督教始于那个特殊时期是否有因可寻？基督和恺撒并存于同一时代，驰骋于同一个历史舞台之上。文艺复兴和宗教改革时期人们对这一特殊历史时期的兴趣之热烈为现在所不能及，尽管这两个词所代表的两种兴趣截然不同。文艺复兴时期的一种观点认为奥古斯都时代为基督教的出现提供了一种基督徒先前模型。而这正是本书所要探讨的一个核心问题。

上一章中提到异教神学与促使它成为膜拜仪式的社会机制似乎是平行发展的。异教神学从某一区域内感悟民众的神开始，尔后发展成一系列具有明确职能的神的群体。与此同时，社会也从部落向氏族过渡。至此我们不妨再深入一步。随着帝国的建立，统治者开始把自己看作是整个世界的主宰，因而提倡一神论。但是，这种封建帝王的

---

① 奥古斯都(63BC－14AD)，罗马帝国第一代皇帝，原名屋大维，恺撒的继承人，元老院奉以“奥古斯都”的称号。

一神论与圣经中的激进一神论大相径庭。封建帝王一神论一般呈伞形结构，通常是容忍地方神像膜拜的，并进而将形形色色的膜拜看成是对一神独尊的支持。这一独尊的神无一例外是天上的神，而且不知怎么地竟成为那些“世界主宰”们的保护伞。从古埃及的埃赫那吞到罗马的恺撒甚至到再以后的帝王，一贯都与太阳有着某种神秘的联系，蕴育着丰富的象征内涵。

圣经并不认为帝王一定是邪恶的或阴险的。不过，迟早帝国的某一继承人会变成这样。埃及法老赏识约瑟，欢迎以色列人来埃及。而他的继承人则企图灭绝希伯来人。波斯的赛勒斯，甚至于大流士，都深受人们尊重。但他们的继承人薛西斯，《以斯帖记》中的亚哈随鲁①，差点让人说服同意进行反犹太大屠杀。亚历山大大帝②在圣经中不引人注目。尽管约瑟夫斯③在其书中将他描写成是由主教陪同，在一片赞美声中被迎进耶路撒冷的，但是他的帝国最终还是出现了安条克四世④。他疯狂迫害犹太人，从而触发了马加比起义。罗马的保罗坚持“凡掌权的都是上帝所命的”（《罗马书》13:1），但是不久便出现了尼禄⑤ 及其他暴君。

要了解君主蜕化的原因必须先回顾一下脱胎于异教徒文化和圣经文化的两种社会契约形式。古典的社会契约也就如我们在古希腊悲剧作家埃斯库罗斯的剧作《奥瑞斯忒亚》末尾审判一幕中所体验的那样。在那里，观众看到了正义与公正，包括人、自然与神。神是正义与公正的见证人。如果神没有出现，那么势必要由完全自发的自然反

---

① 亚哈随鲁，基督教圣经中的波斯国王。

② 亚历山大大帝(356—322BC)，马其顿国王，即位后先后征服希腊、埃及和波斯，并侵入印度，建立亚历山大帝国。

③ 约瑟夫斯(37? —95?)，犹太史学家，耶路撒冷反罗马人起义的军事指挥官，著有《犹太战争史》等。

④ 安条克四世(215 —164BC)，塞琉西王国国王。

⑤ 尼禄(37—68)，罗马皇帝，即位初期施行仁政，后转向残暴统治。

应来协调人类事务。复仇女神，作为复仇自然动力的载体，是这种自然反应的代表。一般看来，圣经契约介于上帝和他的人民之间，自然不立即参与其中。如果人民与上帝一样忠于契约，那么自然将转变成一个完全不同的世界。

尽管社会面貌随着帝国的更迭而不断变化，但是人们越来越清楚地认识到帝王是维系社会契约的根本力量。帝王因而被赋予了神的品质，被看作是上帝的儿子。在埃及，法老是神的化身。但就是在这一点上，耶稣的信条惹了麻烦。他说，恺撒的物当归给恺撒，神的物当归给神。(《马可福音》12:17)可是迟早将出现这样一位恺撒，他向人民索要那只有上帝才拥有的东西，即民众对神的崇拜。

安条克四世的所作所为激怒了犹太人。但更令犹太人切齿痛恨的不是他的残暴，而是他亵渎教堂。他在庙中建祭坛，或者也许塑雕像，将教堂重又变成献祭宙斯的地方。(《马卡比传一书》1:54)。这种渎圣行为用那有点缛繁的《钦定译本》译文说就是"那行将毁坏可憎的"(《但以理书》11:31)。《福音书》(《马太福音》24:15)在谈及信徒惨遭迫害的灾害时重又提到此事。很有可能，这里也许是指卡利古拉皇帝曾试图将他自己的塑像放在教堂的那个地方。

不管怎样，罗马人成了神圣恺撒的崇拜者。尽管这种崇拜可能是敷衍的，但却又是必须的。社会从不忽视任何真正重要的事情。崇拜恺撒则是罗马人生活方式的象征。然而，这却是犹太人和基督徒们所绝对拒绝的。因此，尽管基督教本身并不是激进的，相反却强调对世俗权力的忠诚，但是它不得不表现得像一个进步组织那样。至于基督教为什么能胜过所有同时代的其它宗教有着许多解释，但是最显而易见的原因在于它的激进策略是明智的。基督教会建立一个与君主权力相对应的教权，因而能在宗教迫害时期安然转入地下，直至时机来到重新出来掌权或至少是暂时掌权。马可·奥勒利乌斯① 把政教

① 马可·奥勒利乌斯(121—180)，罗马皇帝，新斯多葛派哲学的主要代表。

并存、军纪严明和基督徒看作是三件最有力的法宝。[12]

《新约》中已经出现了一个新名称“反基督”。他反对基督所代表的一切，似乎与那些搞宗教迫害的君主们有某种联系。保罗，尽管他坚持建议向罗马权力屈服，曾有过下面一段陈述：

> ……沉沦之子。他是抵挡主，高抬自己，超过一切称为神的，和一切受人敬拜的。甚至坐在上帝的殿里，自称是上帝。（《帖撒罗尼迦后书》2：3—4）

这里的意象显然取自但以理的“毁坏”。在《启示录》(13：18)中，反基督的先前模型是一只“野兽”，是用密码数字666来指代的。一般认为这个数字拼出了尼禄的名字，尽管《启示录》的作者也许生活在尼禄之后的某一帝王时期。

《启示录》后来被认为是教堂日后蒙难的预言书。评论家们将反基督和大娼妓视为他们时代最可怕最邪恶的形象。再后来，大娼妓在书面语中用以指代奴役犹太人的巴比伦，而且显然还指代产生了许多像恺撒一样搞宗教迫害的帝王的罗马。这些人在作者的时代同样被视为最可怕、最邪恶的形象。但丁还在这系列人物中添上了法国的腓力王室和阿维尼翁的罗马教廷。十六世纪一些捍卫清教的文章将罗马教堂说成是罗马帝国一个部分，把教堂看作娼妓，认为教皇是反基督的。布莱克从传统的角度出发，将教堂和教皇视为在他那个时代已经成形的政权的复活，并称之为“自然神论”，是灵与肉毁灭的导火线。在但丁看来这种毁灭标志着德鲁伊特教的蜕化。也许我们应该称德鲁伊特教为“极权主义”，因为它致力将国家当作一个整体。领袖就是它的化身，就像希特勒在德国所叫嚷的“一个国家、一个民族、一个领袖”一样。从某些角度看，甚至可以这样说，那个极其卑鄙的暴君的唯一真正身份是他极认真地扮演了反基督的角色，以至每个德国人都为他们每天的面包而感谢他。

基督诞生的时代正是古典主义文学大巩固时期。维吉尔和奥维德是这一时期的杰出代表。这一时期的主导意象是循环往复的运动，正如我们所意料的一样。周期运动不断扩大以至包含了像春分、秋分这样较大的循回。因而，关于新的历史周期的理论多得就像现在有关“宝瓶(星)座时段”的理论一样。“维吉尔的第四田园诗”对这些理论的阐述是人所共知的。有人认为这首赞美新生婴儿的诗受《次经》甚或是《伪经》《西卜林书》的影响。这首诗预见了一个崭新的金色年代：自然将再度成为天堂，而且“蛇将死去”。基督教立刻抓住这首诗，视之为基督徒弥赛亚无意中吐露的预言，但同时它又忽视或者说抵制所有关于历史循环的理论。奥古斯丁在《论上帝之城》中攻击这种周期历史观[13]是再以后的事了，但却反映了始终如一的基督教观点。

在但丁的《神曲》中，维吉尔充当向导，引导但丁游历那自然周期控制的整个地区，即地球中心的地狱以及地球另一边的炼狱之山。尔后，维吉尔不得不与但丁分手。但丁接着则由贝雅特丽齐充当引路人，因为维吉尔是绝不会达到真福直观①的。他的灵魂至多只可达到重生，却绝不会突破至复活。在当代，D. H. 劳伦斯的小说《死去的人》(The Man Who Died)展现一种相反的运动，将耶稣置于循环往复的自然周期之中。故事是这样的：耶稣从坟墓中走出来，成为女祭司伊希斯②的情人。女祭司曾被告知要“等待那个复活的人”。最后，耶稣离开她时许诺一定回来。罗伯特·格雷夫斯的作品《耶稣王》以及叶芝的诗《幻象》中基督教故事喻示周期再生。在叶芝的诗《幻想》中，“三月的那个满月”象征着世界大联合，既包含诋毁恺撒也包含基督被钉死于十字架上。

《埃涅阿斯纪》也是以循环的周期为框架的。它所表现的主题是

① 真福直观，指圣徒灵魂在天堂对上帝的直接认知。

② 伊希斯，古代埃及司生育和繁殖的女神，奥西里斯之妹和妻，太阳神何露斯之母；其形象是一个给圣婴哺乳的圣母。

建立一个新的特洛伊，揭开一个新的历史周期。史诗的关键部分，第6章，叙述了埃涅阿斯① 流浪四方，目睹历史的巨大车轮是如何将罗马推向大帝国的。与此完全一致的一些轮回转世说似乎也包含其中。斯多葛派世界观[14]，经波塞多尼奥斯② 和其他人阐述之后，给维吉尔以巨大影响。显然，异教徒的契约开始收缩。神原本是自然的灵魂，随着人们对历史周期所反映的自然法则认识的深入，那些由自然中某些不确定因素而导致的神的独断专制的特点渐渐淡化了。在《埃涅阿斯纪》的情节发展中，朱诺③ 有意的挑衅不仅幼稚而且无益。甚至维纳斯也不过是点缀性的。埃涅阿斯获神灵保佑在意大利建立据点，翻开了历史新的一页，体现出一种深不可测的意志力。这才是史诗的真正力量所在。维吉尔决不会声明只有一个神是必不可缺的，即那种把社会的与自然的法则融合起来的神的意志。他也不会认为恺撒集中体现了这种意志力。但是纵观《埃涅阿斯纪》这首诗，存在着这样一种趋势：恺撒家族在这首诗中与大卫家族在圣经中占据着几乎同样重要的位置。

大约同一时期，奥维德的长诗《变形记》从创世以及洪水的故事开始，叙述了世界变形的经过。几个世纪以来，《变形记》被公认为是和圣经相对应的异教圣典。在《变形记》故事中，原本有理智的人变成了自然界各种各样悄无声息的物体。这种变形有时是作为一种报答，有时是一种惩罚。但是结果总是人变成了不再能言语或反应的东西。只有那些变成鸟儿的能发出些哀婉的歌声。因此，变形就像圣经中所说的人的堕落。从传统意义上讲，这里包含人与自然的隔离。圣经中的唯一变形是罗得的妻子。(《创世记》19:26)她变成一根盐柱，因为

① 埃涅阿斯，特洛伊战争中的英雄，特洛伊沦陷后，背父携子逃出火城，经长期流浪，到达意大利，据说其后代在那儿建立了罗马。

② 波塞多尼奥斯(前135？一前51?)，希腊斯多噶派哲学家。

③ 朱诺，罗神，天后，主神朱庇特之妻，主司生育婚姻等，相当于希腊神话中的赫拉。

她跟奥菲士①一样，在逃离恶魔世界时犯了一个致命的大错误：回头看了一眼（《路加福音》17：32）。在我们今天看来，圣经料想的自然变形[1]与《变形记》中的变形截然相反，是赋予物体以人的特征。圣经的叙述因而变得清晰明了，而不是晦涩难懂。例如：

> 你们必欢欢喜喜而出来，平平安安蒙引导。大山小山必在你们面前发声歌唱。田野的树木也都拍掌。（《以赛亚书》55：12）

周期循环往往导致反复无常直至整个自然进程最终走下坡路，令人忧虑。奥维德诗中的自然形象对此加以了表现。然而，在诗的结尾两位伟大的恺撒被神化。这里的恺撒形象如同维吉尔诗中的一样。他的出现似乎凝聚了整个意象，就像圣经中的弥赛亚一样。

耶稣出世似乎是一个重大历史事件。它使历史突然扩展到了神话领域，展现了史实以外的世界。从此，历史与神话之间的辩证关系成为人们探讨的话题。W.H.奥登②在他的诗《暂时》及其它作品中，力图展现异教发展进程的完整性以及显而易见的局限性是怎样为基督教的基督道成肉身提供精神准备的，譬如：顺从，对法则、宗教仪式以及宗教公认的权威形象的认可，对变化和可变性原则的充分理解，以及一种由对因果律中支配一切的伟大法则的真正认可而产生的心满意足感。这种准备是充分的，除了缺乏要与所有这一切彻底决裂的挑战勇气之外。这种决裂需要双方都能做得残酷无情，狂热执迷。但是跟以往一样，血腥历史的记录只会将历史搞得面目全非。

对于许多早期的基督徒来说，真正的挑战来自一种不确定的幻觉：生命几乎随时随地都有可能毁灭。但是，若干世纪以来并没有发生这样的意外之灾。基督教发现它与其它宗教几乎一样都离不开记

---

① 奥菲士，希神，诗人和歌手，善弹竖琴，弹奏时猛兽俯首，顽石点头。
② W.H.奥登（1907—1973），英国诗人，文学评论家。

录宗教仪式的共时性圣历。事实上，我们无法追溯到基督教教规取代犹太教教规之前的历史，即这一共时性圣历存在之前。甚至在保罗说"割礼算不得什么"(《哥林多前书》7:19)时，教堂则说："洗礼几乎是一切"，而且宣称保罗就是施洗礼的权威。正如约瑟夫·巴特勒[①]后来所说的那样，宗教仪式的周期历法形成一个"类比"。圣礼是对永恒世界生活的模仿。这里，宗教仪式是先期模型，永恒生活是原型。复活，严格说来，是对时间的超越。春天来了，万象更新，生机盎然，连野兔以及蛋和卵之类的东西都焕发生气，获得再生，只有在这时才能庆祝生命的复活。不论保罗对加拉太人(4:10)所说的这句挖苦的话"你们谨守日子、月份、节期、年份"意味着什么，他对于基督教堂的那些"仪式"还是支持的。

上文说过，基督教从一开始就有了这种共时性宗教历法。因此，我决不打算违背这种基督教固有的内在动力。我所要说的是，就统一和融合而言，"我们都属于同一群体"这一核心王室隐喻是指个体要融入统一的社会整体之中。教会组织宣称它的历史构成连续不断的基督教会。早在圣依纳爵[②]的信中，我们就已深刻感受到"战斗的教会"的氛围。它强调教堂犹如军队，有严密的组织。在教堂内主教是绝对权威，他的话必须服从。在天主教堂内，基督教会直接依附于弥撒的受体上。有些新教教会对教义的表达方式有所不同，更强调其它因素，譬如在宣道中宣扬圣训，但其核心隐喻不变。自然，世俗世界也发生了许许多多相类似的情形：伊丽莎白一世在新教占主导地位的英格兰树立了对圣母玛丽亚的广泛膜拜；法兰西的路易十四步恺撒自我神化之后尘，自称是太阳神。他们这样做是因为神和世俗权威有着同样的隐喻建构：个人之于国家和教会这样的社会群体就像一个

---

① 约瑟夫·巴特勒(1692—1752)，英国圣公会会督，神学家，反对自然神论者通过研究自然用推理方法认知上帝，主张提倡信仰上帝的启示和教义。

② 依纳爵(？—110)，叙利亚安提阿城主教、神学家，在被押赴罗马殉教途中写下7封书信，为后世了解早期基督教信仰和教会制度的重要文献。

个细胞之于我们的躯体。时至今日，权威大多被认为是无可争议的。例如，假设我们回头看一看十九世纪的宗教变革，就会发现人们对真正宗教、真正教会以及自己所属的社会群体的追寻竟是一致的。

所谓“极权主义者”是指个人虽是群体的一名成员，却又是群体利益的主要操纵者。今天，我们认为，“极权主义者”一词浓缩了“反基督”的社会情结。从而不会再有什么神圣的恺撒，尽管经常会出现感悟敏锐、能力超凡的独裁者形象。这样的转变主要归功于习惯和传统，因为它们增强了我们那一直埋藏心底的情感。忠诚，尽管它是以往人类生活中最核心、最基本的要素，却决不属于“理智”范畴，也算不得是“情感”。它来源于将个人的生命或生命的基本部分建立在实现一种隐喻，尤其是某种王室隐喻之上。

极权主义统治之外的绝大多数人认为极权统治绝不是社会组织的最高形式，因而宁可选择一整套不同的价值观念。这些观念与宗教传统的联系远不如与“民主”这一世俗观念的联系密切。对我们来说，民主作为一种忠诚的对象，并不是仅就选举机制而言的，也不是只重视对宗教与艺术的更大容忍，或对娱乐、个人隐私以及行动自由的一味放任，而是指所有以上这一切所含的具体内容：在社会中产生的个体主义感，但又远不只局限于他的社会功能。用自我中心主义者的话说，我们容易将个体主义定义为一种随心所欲的权利等等。但同时我们甚至更容易认定离群索居的个体是不常有的。这里真正重要的是宗教团体没有能成功地找到一个合适的与忠诚于极权政体相似的概念。这是因为他们在表达个体和群体融为一体以及个体应服从群体的关系时用了同样的隐喻。

王室隐喻的阐述方法是多种多样的。尽管这些方法与《新约》等其它地方所指出的大体一致，但是却与极权主义者对它进行解释或思考的方法大相径庭。譬如，保罗说他死了是指我们称之为的“自我”死去了，而基督却与他同在(《加拉太书》2:20，其它地方同样如此)。这也是一种隐喻，不过比喻双方错位了。隐喻从集中型变成彻

底的离散型。不是个体在群体中实现自我，而是群体完全融入个体之中。这种转变是对神灵的亵渎。耶稣赋予个体以自主权，从而也使个体真正成为个体。保罗的名言“不是我”是说他没有提及任何形式的个体判断或者任何对隐喻所作的自我为中心的阐述。个体判断是不切实际的。正如赫拉克利乌斯①所说，每个人都是自己的耶稣。自然，这里所表达的是一种理想，并不是固有品质。甚至对保罗也是如此。但是如果这样的话，那么从来没有什么固有品质是令人满意的。

现在，西蒙·维尔[16]发现教会是作为基督教会这一传统信条是她加入基督教的一个主要障碍，也许可能是唯一的大障碍。她进而指出这种传统信条与其它整体性隐喻，譬如马克思主义关于阶级团结的学说，并无多少不同。她说：

> 我们真正的尊严并不在于我们属于一个群体。当我们处在我们每个人所追求的完美状态之中时我们不再是我们自己，我们成了基督的化身。因此，在我们处于完美状态时，基督从某种角度讲体现在我们每个人身上。他完全融于每一个寄体，而非所有寄体是基督的一部分。这才是我们真正的尊严。

我引用上面这段话是因为不论她所说的是对还是错，也不论它有什么神学含义，她提出的问题确实是隐喻范畴中的核心问题，或者说是有关如何将隐喻应用于人类经验的问题。社会契约在我们出生前就已存在，制约着我们个性的发展。群体利益高于个体利益。一方面，大多数宗教的根本目的在于重新塑造社会群体，使它们建立在一些个体影响上，如：耶稣、佛、老子、穆罕默德，或者至多一个小群体。这些传道者以自身来表明他们代表着一个群体，而不是群体代表他们。然而，用不了一两代人时间，这一新的群体又构成了新的社会契

① 赫拉克利乌斯(575?—641)，东罗马帝国(拜占庭)皇帝(610—641)。

约。后代中的个体因而就又不可避免地从属于它了。

保罗认为耶稣就是最具个性特点的个体。我认为西蒙·维尔也持与此相同的观点。这表明要阐述基督教的核心隐喻关键在于要将个体与群体看作是相融合的，而不是个体屈从于群体。由此看来，我们用个体以外的其他个体或者个体自身的特点作参照来认识个体都是可以的。圣餐，正如西蒙·维尔所说，意味着基督受难节的关键事件，即基督被钉死在十字架上，暗示了以往一切的毁灭。用艾略特的作品《小老头》中的话说，不论在现在还是以往的安息日中，那个被吞咽、吃掉、切开、喝干血的基督将潜在的个体埋葬于自我的墓穴之中，使之成为唯一安息的东西。当这一个体醒来时，我们将走向复活。复活节到了。这个个体于群体中找到认同感，但这并不等于说他是这个整体的一份子，而只是指群体是个体的另一层面，或者用传统的转喻语言来说，是与个体本质相对应的另一个对象。

不论在基督教中确立一个与民主政治理想相对应的形象具有多么重要的社会意义，我在这里还是着重探讨对基督教隐喻的离散式研究与圣经意象和叙述之间究竟有何联系。在以下章节中我们将对这一联系作进一步分析。

注 释

〔1〕见奥古斯提尼《教会圣师著作研究》，xxxiv，623。历史背景见贝利尔·司麦莱《中世纪圣经的研究》(1952)。

〔2〕见埃利奇·奥尔巴赫《形象》载《欧洲文学戏剧节》(1959)。

〔3〕见 A·N· 怀特海德《科学与现代》(1925)，第 1 章。

〔4〕见 约翰·亨利·纽曼著《为自己的一生辩护》，第 3 编。

〔5〕见《散文全集》(耶鲁版)，I：727－78，755。

〔6〕引自《克莱雷》(沃尔特.E.贝兹安森版，1960)序言，xvii。

〔7〕见西格蒙德·弗洛伊德《摩西和一神论》(英译本，1939)，III，i，3。

〔8〕见奥布里·R·约翰逊"在耶路撒冷宗教崇拜中国王所扮演的角色"，载《迷

宫》(S·H·胡克编,1935),73及其后。

〔9〕见亨利·法兰克福《王权与神》(1978),313及其后。

〔10〕米尔·巴拉《诗篇的本质》中最初提出这个问题,但任何有关《旧约》诗篇的权威评论都会谈到这一点。

〔11〕见《诗歌集》,341。

〔12〕见《沉思录》,第11卷。

〔13〕见《上帝之城》XII,xii。

〔14〕见佛郎兹·居蒙《希腊人和罗马人的占星学和宗教》(英译本,1912)。

〔15〕动词 metamorphoo 用于《新约》中,描写通常所说的耶稣变容和它在基督徒生活中的对应物(见《马可福音》9:2,《罗马人书》12:2和《哥林多后书》3:18)。

〔16〕《西蒙·维尔选集》(乔治·A·伯尼克斯,1977),24。

第　二　编
类型序列

第五章　类型学(2)

——启示的若干阶段

圣经的宗教信仰具有崇高的道德水准，是建立在自觉自愿基础之上的，着重强调拯救，无论拯救的是个人还是社会。当然，社会与个人是紧密相连的，社会组织和个人义务之间总是相互交替的。圣经的信仰还把造物与创世主之间的对立关系限制在启示的范围以内。它坚持一神论，否认任何超乎上帝之上的存在。对于今天的许多人来说，基督教的某些特点与印度教和佛教的某些信条相比较而言，似乎显得特别原始。在东方宗教中造物主通常主要被看作是一种自我的投射，而我们必须跨越神圣造物主的外在的和客观的障碍，从而寻求一般所说的顿悟。个体往往认为他身外的世界是客观的，是一面反映个体欲望和冲动的镜子。而要实现顿悟必须要摧毁个体的这一信念。顿悟一旦实现将要求人们遵从道德准则，就像西方世界的"救世"一样，但并不是信奉摩西律法。人们认为基督教仅在理论上废止了它。在西方世界，人们强调通过意志救世这种观念必将立即引起持久争论：救世究竟涉及人的意志还是神的意志，还是两者都有？但在东方，人们在追求顿悟的同时却丝毫不理会这些繁琐的问题。

这样一些东方人的观念已经在西方引起广泛重视。不过，它们特定的社会氛围被抹杀了。然而我们也注意到，马克思主义，这一从圣经教义的社会内容演化而来的一种西方福音，在东方社会氛围中有着举足轻重的影响。因而，分析圣经传统的哪些方面切合东方人寻求顿悟的需要也许是非常有意义的。东方人顿悟的概念更多地具有隐喻色彩，而属于观念范畴的较少。我们研究的一个中心问题便是：究

竟圣经中的什么内容吸引了诗人以及其他西方世界的创造性艺术家们的兴趣呢?如果牢记了这一点,那么下文中的一些着重探讨的问题也就易于理解了。

圣经的内容一般被描述成“启示”。而且随着基督教圣经故事从头至尾地不断展开,圣经中的启示似乎也具有连续性或者说是辩证发展的。在我看来,圣经的启示有七个主要阶段:创世,变革或出埃及(埃及的以色列人),律法,智慧,预言,福音以及启示。其中五个阶段主要在《旧约》,另两个阶段在《新约》。每一个阶段都不是在上一个阶段基础之上的提高,而是提供更广阔的视野。这也就是说,这一种阶段顺序是圣经类型学的另一个方面:每一个阶段都既是下一个阶段的先前模型,又是上一个阶段的原型。

第一阶段:创世

我们在上文中介绍过圣经创世神话的主要特点是人工创世,即世界原本是由“天父”造出来的,而非生育创世,即不是由“地母”(经常如此认为)孕育的。然而,在《创世记》中,生命的形式是由上帝说了而产生的,因此不论他们是人工造出来的还是生育繁殖的,他们都是通过语言诞生的,而不是别的。基督教信条否认世界之初的荒芜、空旷和杂乱会与上帝一样永存。因而我们不应该在人工创世与生育创世之间的对立问题上过于简单化。还有一种更为重要的对立:生育创世神话是一个周期循环的过程,因为生育概念本身包含着过去的先前生育和将来的再生育;创世神话始于亚里士多德所说的“目的因”,即一切生命体成长趋向的成熟形式,接着便出现生死的周期循环。

对圣经创世神话的研究引发了三个问题。首先,为什么受人独尊的造物主竟是如此的父权制?我们只知道每一个人和动物都脱胎于母体。但圣经中不仅上帝是男性形象,而且在人类生活的起初阶段男女性别角色被颠倒了。第一个女性来自第一个男性的躯体。其次,为什么创世要限制在一周之内,并且宣称占用了六天时间?再次,说死

亡是因为人的堕落而来到世上的是什么意思？以上三个问题都有了现成的答案。上帝是男性因为这合乎男性主宰一切的父权社会的精神特征；创世占用了六天时间因为这符合安息日习俗；死亡源于人的堕落因为这合乎人对死亡最原始的认识。死亡，尽管是最自然的、最不可避免的，仍然被认为是有些反常。假使我们死了，那么某人或某物必须对此负责。所有这些解答本身并没有错，因此我们应该绕过它们去作进一步分析。

《创世记》(2:4)之后的古老的创世叙述中并非一点没有涉及生育创世。从给花园浇水叙述起，尔后又有亚当从泥土中走出，泥土就是"地母"。将女性身体比作花园的联想贯穿于文学创作之中，也见于圣经的其它篇章，尤其是《雅歌》。如果我们留心《失乐园》[1]中的意象，那么就会发现密尔顿是多么细致巧妙地将伊甸园的布局与夏娃的身体联系起来，而亚当则被联想成紧贴在花园上的天空。上帝的男性特点似乎与圣经拒绝将命运或必然性的封闭周期看作是我们的思想所能领会的最高形式有关。所有这些周期都是由自然暗示的，而且包含于自然之中。这就是我们为什么容易将自然看作是"自然母亲"的缘故。但只要尚未走出她的周期，我们就是未出世的胎儿。

创造夏娃的主要意义在于从此之后男人将离开他的父母，与他的妻子结合(2:24)。父亲或母亲原本是我们自身之外的明确我们身份的主要形象，但现在这一形象得让位于新郎与新娘的结合。对于持续的忧虑迟早肯定要为与之决裂所代替。这一原则上的转变下文中将进一步阐述。在父母两人中我们必须与母亲决裂，以使我们最终能诞生。孕育在"自然母亲"体内的胚胎生活受机械性重复周期的束缚也是机械性的，没有任何自由，无法摆脱。《诗篇》(139:16)中提到胚胎，希伯来文称之为golem[2]。在后来的犹太传说中，golem成为一只机械怪物，就像玛丽·雪莉的小说《弗兰肯斯坦》中的怪物一样。这种转变是非常恰当的。

由此可见，圣经的第一个词是"起初"(beginning)具有多么重要

的意义。自然本无“起初”可寻：自然存在于一个不确定的时、空层面上。人类生活是一个连续不断的整体。我们在出生时加入其中，死后就离它而去。但是，正因为有生，有死，因而我们坚持认为要将各自的开端与结局深深地留在现实世界中，而不仅仅是让周围世界暗示这一切。从而我们相应地形成了自己的神话。上文中我们曾经提及基督教是怎样紧紧地抓住空间与时间存在明确的开始与结束这一观念不放，并试图以此为观照来强调这一有限之外的永恒与无限，但收效不大。这是因为至少就总的社会想象力而言，一般人概念中的永恒与无限就是指时间与空间的无始无终。

一旦我们认识到蕴藏在“起始”(beginning)之中的核心隐喻并非真正是指生育之后，我们就更贴近这一问题了。“起始”不如说是指从睡梦中醒来的那一时刻。此时，一个世界消失了，另一个世界取而代之。而这仍然包含在一个周期之中，因为我们知道在这一天结束之时我们又将回到梦中世界。但此时我们有一种自我超越感，意识到自己在摆脱不真实世界，进入一个真实的或者至少说是比较真实的世界。赫拉克利特[3]在一句格言(上文曾提及过)中将这种摆脱梦境后产生巨大的真实感表述为，从各自为营的理性世界进入含有普遍规律性的世界。《创世记》中，世界就是通过流畅的语言(理性的另一方面)，理智的观察，并借助于光和稳定性一下子创造出来的。类似于梦醒一类的隐喻也许能帮助我们真正理解为什么要特别强调“白天”，以及这样一些反复出现的句子“晚上连着早晨是第一天”。因为甚至在这个第一天之前，白天也已因为太阳的创造而形成了。另外，一天从晚上开始也符合梦醒的节律。

在“地母”或者生育创世神话中，死亡是无关紧要的。凡生命体都会死，因而仅仅有关生命体的神话必然离不开死亡。事实上，也只有死才能让死本身的过程或有关死亡的神话变得可理解。但是人们不禁要想，万能的上帝本可以只造一个肯定是好的(1:10)模范世界：没有死亡，没有罪恶，没有悲惨；因而还必须产生一个因“堕落”而导致

异化的神话，以此解释为什么上帝所创造的完美的世界竟与我们现在生活的现实世界如此悬殊。

近东地区的一些讥讽性的民间传说解释人本来是可以做到不朽的，却因为受惧怕人不朽的或者心怀叵测的诸神之骗而失去了这个可能。《创世记》中人类堕落的故事似乎就来源于这样的一类传说。早在苏美尔人时代就有了一些关于人类堕落的解释，但不如《创世记》中的阐释令人信服。不过，《创世记》丝毫不急于证明堕落都是人类的过错，与上帝无关，这同《失乐园》的看法一样。《创世记》中有过一句话(3:22)说上帝似乎在告知诸神人已经与"我们相似"。人打破了固有的权力体系，给他们带来真正的恐怖。若不立刻采取措施，人势必威胁他们的权威。另一方面，保罗和《以斯得拉二书》的作者听到禁锢人类希望的铁门砰然一声永远关闭了，而这在《创世记》故事中却是难以听到的。要以人类"堕落"的故事来清楚解释目前人类与自然的分离状态，首先势必要对自然自身复杂的退化过程加以分析。密尔顿用《失乐园》的第十章来表明自然给人带来的种种不便，从霜冻到玫瑰树丛上的刺，是怎样由导致人类堕落的自然衰退所造成的。但这一切又纯粹是后来人们重新构想的，因为《创世记》中丝毫没有提到这种自然衰退。"地必为你的缘故受诅咒"(3:17)为"我不再因人的缘故诅咒地"(8:21)所代替。

就我们所知，人类在那场堕落中所得到的显然就是性体验以及与性紧密相关的，并且无法作任何其它解释的善恶观。人开始以自己的身体为耻，秘密地从事性行为。人身体的某些特点，譬如人在绝大多数气候条件下需要穿衣服，从而成为世界上唯一光赤无毛的动物这一事实，说明人与自然环境之间存在着一种特殊的对立关系。《创世记》(2:24)在解释为何创造女性时说，男人在性关系中不应是孤独的，而应与他的妻子"合二为一"。但在性行为中，身体不可能完全融合，因而甚至在男女同时达到性高潮时也仍然残留着某种压抑。在对目前性的了解中积累的知识似乎已成为真正的智慧，从而让人成为

真正的神或天使，至少从人的潜在能力上讲是如此（见《撒母尔记下》14:17）。但正如性知识本身一样，这显然是建立在自我意识之上的，即人是面对客观环境的主体。哲学家告诉我们，这种意识是建立在死亡意识之上的，因而死亡是它的内容之一。“狡猾”的蛇能够通过蜕皮来更新它的活力，成为客观世界自然循环的象征。而人来到世界上，却最后以“堕落”告终。在《创世记》中堕落的世界就是由蛇来象征的。再后来，蛇成为魔鬼撒旦的一种伪装。作为一种想象体验的性感觉和意识是人类最主要、最突出的财富。这两者又是紧密相连的，但却有着一个共同的致命的错误。

贯穿圣经始终的有关律法的隐喻正是从“人类堕落”开始的。人类生活屈从于审判和判决，出现了起诉人和辩护人。在这一隐喻中，耶稣是辩护的策划者，魔鬼撒旦是主要的控告者。魔鬼(devil)一词来自 diabolos。该词原来就含有诉讼案中控诉方之义。不管怎么说，基督教牵动着信徒的情感。可是作为圣父的上帝，尽管他的角色已有教义明确界定了，却时而是大好人，对人类的命运深切关注；时而又成了恶魔，仇视和诅咒人类。创世神话摆脱不了堕落神话，其结果是人成为上帝关注的客观对象，或者更具体地说，有一只洞察一切的眼睛始终在观察、审视人类的所作所为，而且总是在试图寻找破绽。

如此不确定的情感可以说是人类堕落的结果。堕落让我们认识到自己与生俱来的某些局限。但当我们从堕落故事回到第一章中牧师对创世的解释时，我们也产生了一些不解。上帝创造的世界是如此“完美”，以致他在第七天对着他的杰作打量不已。这意味着他所创造的世界，包括人，对他来说已经成为一个客观存在了。尽管我们猜想人类在堕落的同时产生了一种前所未有、无比强烈的感觉，认为上帝和自然属于“他在”。创世给混沌的黑暗世界透进光，赋予它以秩序。死亡之海象征这一世界的黑暗深渊。创世将陆地与海洋分隔，又创造了太阳和月亮，从而将光和黑暗分离。因此混乱和黑暗有二重意义：首先，它们可以被看作是上帝在创世之外的敌人。不过从辩证的角度

看它们又与创世不可分开，同样也是上帝的造物。其次就是《约伯记》中的观点。先知们通常持第一种看法。但先知们同时也声明上帝是超乎善恶所能界定的差异之上的：

> 我造光，又造暗。我施平安，又降灾祸。造作这一切的是我耶和华。(《以赛亚书》45:7)

也许，早在创世之初就已隐含这种一般被认为是伴随人的堕落而产生的疏远感。黑暗反复出现，世界的稳定受海洋及其它混乱景象的威胁(见《约伯书》38:11)。而且，没有任何地方讲明人在堕落前是不朽的，只不过说人在堕落后要成为不朽就有了危险。圣经中有这样一句话，“上帝说，要有光，就有了光”。这是传统的基督教观点，意思是说基督创造了一切，因此基督就是最初的造物主。基督就是《约翰福音》以及其它圣经篇章的圣子。

但是言语势必受语言习惯的束缚。而语言习惯又是人类死亡意识的一部分。因而假如我们按此逻辑推下去，就有可能得出这样的结论：一旦上帝开口讲话，变成圣子，那么他就已经给自己判了死刑。

现代英语中仍保留了两个单词“阳光”(sunlight)和“日光”(daylight)，这一事实也许暗示 daylight 曾经与太阳之间毫无联系[4]。同样，《创世记》(1:3)所说的原始的光并非指太阳光或月光。对星期以及月相的神圣性的强调是希伯来人原始的月亮崇拜的几种表现之一。沙漠居民也崇拜月亮。他们将太阳看作杀手，月亮则是黑暗中友好的向导。耶稣被说成是黑暗中闪亮的光(《约翰福音》1:5)，这暗示他是月亮或一颗闪亮的星，如同预报他诞生的那颗星一样。然而，“主的日子”到来的意象经常表现为一场灾难：“日头要变为黑暗，月亮要变为血”(《约珥书》2:31，引自《使徒行书》2:20)。“主的日子”过后，给被解救的幸存者带来光明的光无疑是来自生命之火。这既不是太阳，也不是月亮，而是创世时的起始之光。《诗篇》(72:7)(《钦定译本》)中

说“只要月亮长存”上帝的臣民就得享平安，但是原先的说法则近似“除非月亮毁灭”。这似乎在宣告，在启示的最后阶段，启示第一阶段人工创世神话这一庞大的幻觉[5]将被一扫而光。

总之，创世似乎属于那种与整体隐喻相关的体系。创世就是按照原先的设想创造一个整体，像艺术家那样决不忽视任何一个细节。每一个细节都有一份用处，每一个细节都与整体构成一种特有的联系。伊丽莎白时代以来的批评家们至少已指出作为创世者的上帝类似诗人。诗人一词本身就是指“创作者”。现在我们更倾向于将这一类比双方颠倒一下，把上帝创世看作是人制造物体的一种投射。如此一来，原本用以赋予诗人尊严的类比却将上帝毁贬至一个世俗的劳动者。正如W·斯蒂文斯[6]所说，人们相信创世者并非神秘不可言。但长远看来，正是这种通常所谓的意匠论削减了人们对自然的美丽、典雅和壮丽的感受。到了十九世纪，意匠论在进化论思潮中消亡了。但是尽管如此，对创世主的类比决不能说是盲目的、毫无意义的。显然，在整个圣经中创世占据核心的地位，然而我们对创世的认识似乎是与它的地位极其不相称的。回头再看看人类的创造才能，我们不如将它称为再创造，即在我们通常对自然的体验的范围内，对混乱状态进行重整。

对圣经中创世概念模棱两可的认识是由来已久的。在《新约》阶段，诺斯替教派对创世进行了深人的阐述。他们认为创世后的世界秩序从根本上讲是与人对立的，因而决不可能是由那个致力于挽救人类、解放人类的上帝创造的。他们包括异教徒和犹太教以及基督教中的诺斯替教派。是柏罗丁①而非诺斯替教派的对手基督徒，猛烈抨击这种观点。[7]柏罗丁指责他们恪守那个对我们来说再清楚不过的信条：人人皆兄弟，而且正如他所说，“也包含那些卑贱者”。但是人是决

① 柏罗丁(205? —270?)古罗马哲学家，新柏拉图学派主要代表，亚历山大里亚—罗马新柏拉图学派创始人。

不能与日月星辰相提并论的。确定的自然秩序的完美无缺是他的宗教信仰的核心，然而人类的无知模糊了我们对自然秩序的认识。

诺斯替教派轻视自然，异教徒崇拜自然。显然，基督教得在这两者之间走一条折衷道路。保罗称耶稣的布道是一种新的创世观。它将旧的创世视为生育创世(《罗马人书》8:20—22)，尽管它仍然是一种创世的表现形式或者说是次要的福音。到了十八世纪，基督教依据双层自然观解决了这一问题。上层自然是《创世记》中"伟大"的神的杰作；下层自然是亚当在犯了禁规之后被上帝罚进的那个"堕落"的世界。人是在下层自然中诞生的。他生活的根本任务就是发展自己，进入上层自然。道德、律法、美德、教堂的仪式，任何真正有教育作用的东西，都有助于熏陶他。艺术是否真正具有教育意义尚有争议，但总的原则是如此。譬如，密尔顿将教育定义为通过获得上帝真知以弥补亚当堕落这一过失而作的努力。

由此看来，"伟大的"创世是人类向往的生活之所，因而成为尤其能体现人类本质的圣地。我们现在生活的动物和植物世界是人类天性存在的物质氛围，但决不体现人的天性。人在出生时就面对截然对立的两种道路：要么超脱物质世界；要么为物质世界所俘虏，被抛进罪恶的深渊。我们周围的世界渗透着死亡和堕落。但我们能从中分辨出那"伟大"的创世之初。天空是这个最初世界的象征，而且也就是那个最初世界所留给今天的。有一个传说，说星星放出一种音乐，代表着和谐，表达了完美无缺感。从而，对人来说，那两层自然构成了人涤罪的程序。而人正是以此来实现他自己"真正的天性"。

这种象征建构到了十八世纪开始渐渐为人们所拒绝。原因有二：首先，天空不是完美无缺的，星星也并非是不朽的。卫星绕地球运转不是呈绝对圆周。天空被排斥在自然的其它部分之外，而且事实上它们之间经常被认为是格格不入的。其次，除了习俗和权威的断言之外，没有任何实际的证据表明人能够达到那种崇高的上层"自然境界"。密尔顿的作品《科摩斯》中的女主人公认为仁慈是她的自然天

性，但是采用的是循环论证法：她希望保持仁慈的天性，她就做到了。在我们看来，人的创造过程仍然可被认为是在赎罪，以此升入更高的人性境界。但是人的创造不过是在模仿或恢复原始的上帝创世，故而现在我们无法满怀自信地为它辩护。对我们而言，创世故事的根本意义似乎在于它构成了《启示录》(21:1)中所预示的新的天堂和人间这一原型的先前模型。

第二阶段：变革

在《创世记》中，上帝分别与亚当、诺亚、亚伯拉罕、以撒(《创世记》26:3)和雅各(《创世记》35:11)订立了一系列契约或圣约。第六个契约是上帝与摩西订立的，由此揭开了《出埃及记》和有关以色列的真实故事。第七个契约就是律法书，是以色列人走出埃及后于旷野荒山中制定的。如果圣经故事只是从上帝与走出火焰中荆棘的摩西谈话开始，那么从很多方面来说圣经将会容易得多。若圣经果真以此开头，那么"神正论"①这个令人乏味的复杂问题将马上不复存在。人们也不用挖空心思去考虑该怎样在保证上帝毫无责任的前提下，去追溯善良的上帝所创造的那个乱七八糟的世界。而这正是我们在前文所一直争论不休的。在火焰中的荆棘故事里，剥削和不公正已经存在。上帝要摩西支持受压迫的希伯来人摆脱埃及人的奴役，从而他将声名鹊起并以一个极虔诚的信徒身份被载入史册。

火焰中的荆棘契约给圣经传统增添了变革精神。圣经传统的一些特点贯穿于基督教之中，也为伊斯兰教所具有，甚至马克思主义也几乎将它全部接纳。在这些特点中，有些是至关重要的。首先，相信具体的历史性启示是一个出发点。以色列的历史就是从这里并以这种方式开始的；基督教始于基督，而不是艾赛尼人；伊斯兰教始于穆

① "神正论"，表彰上帝的公正之学。

罕默德的逃亡①；共产主义始于马克思，而不是欧文或傅立叶。其次，对某些显然出自伪经或次经教义的篇章加以认可，并将在教义枝节内容上存有异议的异教徒看得比那些完全反对教义的分子更加危险。再次，遵循辩证思维的习惯，总是将世界一分为二：赞成者和反对者。

以色列人性格古怪，却对历史作出了巨大贡献。人类也常常如此。他们并不认为他们的上帝就是真正的上帝，而是认为所有其他的神都是假的。这一点至关重要。上文中我曾经谈及圣经中的激进一神论与埃及、波斯、罗马等地方的绝对一神论之间是截然不同的。对后一种受过教育、宽容大度的一神论者来说，“假神”简直难以理喻而且肯定是令人唾弃的。在日本[8]，当佛教传入时遭到本土神教的强烈抵制，直至后来一位佛教神学家提出神教中汇众神、自然之灵和古代圣灵于一身的神(Kami)都可被看作是佛的化身。此后，佛教与神教合二为一。但犹太教、基督教、伊斯兰教或马克思主义则不可能作如此妥协。

以色列的邻居叙利亚人，跟大多数古代民族一样，认为他们在与以色列人打仗的同时也必须与以色列的众神战斗。他们从不怀疑以色列的神是否真的存在。譬如，他们在战斗中总是设法将以色列人带进平原地带，因为他们认为一个多山国家的神是山神，必擅长在山上打仗(《列王纪上》20:23)。叙利亚人的这一假想给他们带来厄运，因为耶和华对别人认为他在山谷里打仗不像在山上那样擅长感到不悦。另一方面，圣经中着力渲染的有关以利亚和巴力的传教士在卡梅尔山上竞赛的故事，是用来表明巴力根本不存在，而不是说耶和华是最强大的神。但更早些时候，有关耶和华和非利士人的神大衮②(《撒母耳记上》5)竞赛的故事好像并不否认大衮的存在。在这些事情上有

① “穆罕默德的逃亡”，公元622年穆罕默德从麦加逃到麦地那。

② 大衮，非利士人的主神，上半身是人，下半身是鱼。

很大的灵活性，因为从逻辑上讲“假神”必然是魔鬼，而有关魔鬼的详细描述则是再后来的事了。

犹太教和基督教的主要历史观都不是有关魔鬼信仰的，而是对未来大颠覆的期待。它们一致认为到那时那些信仰坚定、态度端正的人将握有权力，而现今的这些他们的强大的敌人却靠边站。有关颠覆的最简单的解释出现在《以斯帖记》中。说的是以哈曼①为主谋，以末底改为主要牺牲对象的反犹太屠杀企图由于以斯帖略施小计未能得逞，而且还导致引火烧身。哈曼被绞死在他原本为末底改准备的绞架上，其党羽也被一网打尽。但就是这一部具有不妥协精神的《以斯帖记》也反映出犹太教的总体倾向：亲近世俗权力而不是与之相抵触。波斯国王事后照样掌管他的王国，《但以理书》中的尼布甲尼撒和大流世也一样如此。我们知道保罗也曾号召人民要遵从世俗权力，但基督教、伊斯兰教和如今的马克思主义仍坚持认为除非整个世界统一在它们的信仰之下，否则不会有真正的太平盛世。

圣经有一个显著的特点，它对于分析圣经的革新性至关重要，那就是：如果将耳朵和眼睛的隐喻相比较的话，它更强调前者。上文对《福音书》有过大量解释，因而上帝的教诲已不难理解。但任何有关人见过上帝的内容必遭删除或其它形式的编辑处理[9]，这是因为一般说来世人只可能见到上帝的天使。那奇妙的燃烧的荆棘作为一个可见的物体，只是为了引起摩西去注意这样一个事实：内在隐含的东西才是真正重要的。同样，在《钦定译本》中译成“在这里我也看见那看顾我的吗”的《创世记》(16:13)中夏甲②的疑问，很可能是指“我真的活着见过上帝吗？”同样，基甸和参孙的父母认为见到上帝的面意味着死亡(《士师记》6:23 和 13:22)。在《出埃及记》(33:20 及其后)中，

① 哈曼，基督教圣经故事人物，波斯王亚哈随鲁的宰相，施阴谋欲杀绝犹太人，后阴谋败露，被悬于 75 英尺高的木架上绞死。

② 夏甲，圣经故事人物，亚伯拉罕之妻撒拉的婢女，亚伯拉罕与之同房，生子以实玛利，后受撒拉的虐待，逃进沙漠。

上帝意识到摩西将面临同样的危险，因而故意掉过身去，将“背影”展现给这位先知。在后来圣经的诠释中又对此加以仔细分析，认为它是物质世界的象征。在犹太教堂的大殿里，上帝不可见的重要性也已经在前面提到了。

在《以赛亚书》(6)和《以西结书》(1)中出现过两次重大的神灵显现，我们得以更进一步了解到上帝的真正形象。《钦定译本》认定以赛亚曾说过：“我也看见主坐在御座上，高高在上，傲视四周。”有一个古代传说[10]，也可能不只是传说，认为就是因为以赛亚宣称他直接面见过上帝，所以玛拿西国王把他处死了。以西结见过上帝的彩车，但圣经中只描写了那“令人眼花缭乱的车轮”(后来习惯上将天使这一层称为“轮子”就是由此而来)和拉车的四个“动物”。它们外表分别类似人、公牛、狮子和雕。基督教中的这一形象不难理解，因为以西结所看见的可能是圣子或者基督。从类型学角度讲，基督教徒们很容易将以西结所见的那四个“动物”(它们在《启示录》4:6及其后中又将出现)看成是四部福音书的作者[11]，即上帝福音的传播者。

但基督教也有自己的困难。《约翰福音》(1:18)中有过这样一句令人不解的话：“从来没有人看见上帝。只有在父亲怀里的独生子将他表明出来。”基督讲过的话被小心翼翼地记录下来，但是他的外表是什么样子，以及他应该与某一些人更加相像这一事实都可能是一个不解的“谜”。基督第二次和最后的降临时“众目都看见他”(《启示录》1:7)，而此时他的形象已非他本来面目。在历史发轫之前，上帝让伊甸园中的每一棵树都变得“赏心悦目”(《创世记》2:9)，众人都觉得舒心。尔后到了世界末日，人们又将因眼见所有的谜都解开而再次得到满足。但历史不过是时间长河的一个片段。此间人们在黑暗中要用耳朵去聆听教诲。

这一观点的反传统性是显而易见的。“聆听”和“遵从”成了人类行为活动的起点，代表上帝的有形物体令人肃然起敬。我们注意到世界统治者与太阳之间始终是相联系的，而太阳又是有形世界的起点。

人们在上级的荣耀面前按照仪规遮住自己的眼睛，据说这就是今天敬礼的由来。“首府”和“州长”这两个隐喻词暗示在社会生活中，人人都不可避免地见到这个或那个“首脑”，或者更准确地说那一张张脸。希腊文化突出两个强大的视觉刺激：裸体雕塑和戏剧。不论在戏院中你听到什么重要的内容，看戏本身主要是一次视觉经历，正如“戏剧”（英文 theatre 源自希腊语 theasthai，意思是“去看”）一词的希腊语原意所暗示的那样。在一个多神教中，诸神的塑像或图像必然是形态各异的，以便互相区分。犹太教、基督教和伊斯兰教的革新传统对裸体文化、捣毁圣像、抛弃视觉艺术一直非常排斥，尤其如果他们具有代表性。

基督教的第二条戒律规定禁止用“雕刻的形象”去代表神，不论是真神还是假神。尤其在犹太教和伊斯兰教传统中这一观点束缚了，甚至说毁灭了，若干门类的表现艺术。就基督教面言，其内在的革新力量不断强大，譬如左翼（“清教徒”）新教运动的兴起；捣毁圣像是其最常用的革新手段。基督教教义，小心保护基督教堂内的圣像，反对把它同偶像崇拜混为一谈，但这并不能阻止左翼变革者将之称为盲目崇拜，一次又一次疯狂地砸碎那印着圣像的玻璃，焚烧宗教图画。东正教会也暴发了疯狂捣毁圣像的行为。又如，基督教坚决反对格斗表演，其所以如此与其说是出于人道主义，不如说是因为对激烈的场面有偏见。例如，德尔图良①号召上帝的信徒们远离格斗表演之类场面，等待那真正有意义的场面的到来，即他们的敌人将在地狱之中遭受苦难。[12]清教徒和詹森教派信徒对“舞台表演”的偏见是人所共知的，无需赘言。希腊正教传统或这一传统的某些方面对于西方世界克服其宗教革新传统中的恐惧症[13]有着巨大的意义。

究竟是什么样的情绪在支配这种仇视偶像崇拜的行为，一时还

---

① 德尔图良，（160？—220？），迦太基基督教神学家，用拉丁语而非希腊语写作，著有《护教篇》。

难以捕捉。我们已力图表明这种仇视行为的根源在于一种浮躁的革新性，是对于人们对自然以及那些据说是统治自然的神的顺从态度所表现的焦躁。人们感到这种对外在力量的肯定态度与外在力量的实际情况相比有些过了头。保罗说(《加拉太书》4:9)："怎么还要归回那懦弱无用的小学，情愿再给他作奴仆呢?"圣经中存在大量的视觉形象，但它们必须被消化吸收，使之成为世界变革后的想象模式。把从自然中提取的能量投射到上帝身上，但这并不意味着我们要被动地顺从上帝。在《旧约》中人们认为上帝自然能实现所有以色列人无法完成的事，但上帝是否愿意去做则取决于他们对他的戒律是否遵从。而服从上帝的戒律又是一项长期、艰苦的努力。在《新约》中所谓的信念同样被认为能够创造出惊人的奇迹。总之，不论《旧约》还是《新约》，它们都反对浑浑噩噩、甘于命运、听任自然周期的摆布。

第三阶段:律法

不论历史的本来面目是何模样，《旧约》的叙述无论在逻辑上还是在人们的心目中都是符合历史事实的。律法的颁布是《旧约》中紧接在《出埃及记》之后的事。西奈山①故事紧接在埃及人堕落、白天成了黑暗之后。共同的危机让该群体中的每一个人意识到他们应遵守自己的律法、习俗和组织制度，让他们意识到他们是一个独立的民族。托克维尔② 指出独立革命之后的美国人[14]就是这样。而狄更斯在《马丁·朱述尔维特》中则对此进行了讽刺。美国革命本身在很大程度上是以新英格兰的清教徒观念为其思想基础的，试图在殖民地建立一个新社会而宁可置魔鬼于不顾，结果却招致了魔鬼更大的怨恨。一个在革命后建立的国家具有演绎式思维方式，这经常反映在它

---

① 西奈山，圣经中记载的上帝授摩西十诫之处。

② 托克维尔，(1805—1859)，法国政治家、历史学家，法兰西第二共和国时期当选制宪议会议员，著有《美国的民主》等。

的宪法制度上。美国人尊重自己的宪法，他们总是在修订和重新阐述这一神圣的文件，却从不否定它。美国人对宪法的这种态度类似以色列人对《旧约》的情怀：《旧约》用它的律法开创了以色列民族。

由共同的行为和信仰所维系的一个民族产生了民族纯正感是比较偏激、比较原始的，而且也是我们大多数人所不愿看到的。纯种的概念为人类行为树立了一个恒定的“超我”模式，也就是说任何社会都不可能在任何一种纯种状态下存在很长时间。因此纯种观念很快就会转化成种族清洗的需要。《以斯拉记》和《尼希米记》的某些段落描写了一些犹太人被迫抛弃他们的妻子，因为她们属于别的民族。这些章节在我们这个充满种族歧视的二十世纪读起来仍觉得不是滋味，尽管圣经中这种纯种观与种族歧视并不是一码事。任何社会革新都可能搞各式各样的清洗，但这并不一定就是建立在人种基础上的。与清洗密切相关的一个观念是挽救“剩余民”①。从《士师记》(7)中关于基甸② 的军队的故事到《启示录》中小亚西亚七个宗教的布道，挽救“剩余民”竟然是圣经中一个贯穿始终的主题。[15]一个纯正的或者同一种族的群体不论它有多小，都是唯一具有社会作用的。到了民族的危机关头，它是民族再生的种子，直至新的时代诞生。这种认识是革新意识的一部分。

一个等级森严的社会也许充满了不公平和剥削，或者说是建立在不公平和剥削之上的。腐败可以说是这种社会的必然产物，但它却至少给那些狡猾者、好逸恶劳者、甚至偶尔也包括那些真正诚实的人提供可以利用的机会。摩西和约书亚领导的原始以色列社会被描写成是生活在独裁神权的专制统治之下的。每一次反抗都逃不过上帝的目光，从而立刻遭到镇压。在《约书亚记》(7)亚干的故事中我们看到一个贪婪的人——将供奉给上帝的祭品占为己有——怎样给整个

---

① “剩余民”，基督教圣经中表示以色列人民中圣洁的种子。

② 基甸，基督教圣经故事人物，以色列的法官和英雄。

以色列带来灾难，以致最终不得不杀了他的全家以弥补这一过错。一个坚强团结的群体遭受恐怖统治在第一代基督教徒中重演，在《新约》中也有类似情况，即《使徒行传》(5)中的亚拿尼亚和撒非喇的故事。

圣经的律法是极其复杂的，被列为我们所要讨论的若干阶段的第三阶段。我们认为律法包含两个方面：我们对社会的责任和人类对自然循环的认识。这两个方面几乎无共同点可言。作为联系或确认这两个方面的"律法"，这一荒唐的双关语，可以说是古典文化与圣经文化合力的结果，已融入了我们的文化遗产之中。"自然法则"概念的形成是为了在人类律法和所谓的自然规律之间建立起一种联系，但这是属于西方思想史范畴的，与圣经研究无关。我们认为这一概念具有双重性：一方面是对上帝而言，仅与人性有关；另一方面则涉及我们周围的"堕落的"或者已为上帝所疏远的自然。因而，对人类来说是"自然的"东西并不适用于动物、植物和石头的世界，而是包含文化与文明。但是，既然文化与文明是由人类社会中的当权者来加以阐释的，那么在更高的层次上对人而言究竟什么是自然的？有关这个问题的阐述采用的都是循环论证。

我们谈到过希腊文化中的社会契约，这在《奥瑞斯忒亚》① 的结尾是显而易见的。剧中表明众神，至少是智慧女神，赞同一种超越道德规定和自然法则的正义。这种正义的核心就是复仇，它是在一次人类挑衅行动之后重新恢复平衡的自然趋势。这种平衡的恢复让我们不仅从道德上而且从生理上理解了希腊戏剧中的悲剧行为。这样的复仇要么像复仇三女神②一样也许是建立在机械的或者惩戒约法的原则上的，要么符合一种更高层次上的公平形式。但是不论是哪种情况，它都显示要恢复平衡，使得公平成为正义的根本标志。这样的一

① 《奥瑞斯忒亚》，埃斯库罗斯所著悲剧三部曲。

② 复仇三女神，罗神。

种公平感深深扎根于自然意识之中。爱奥尼亚的哲学家阿那克西曼德① 认为人的诞生本身就是对平衡的一种破坏，而死则是对生的不可避免的报复。[18]

圣经的自然观与众不同。但它同时也把道德规定和自然法则看作是由同样的上帝的意志所控制的。因而，圣经是以自己的方式认同道德规定和自然法则。在一个多神教中可能出现众神之间在利益和意志上的冲突。这就像在《希波吕托斯》② 中阿佛洛狄特③ 和阿耳特弥斯④ 之间的冲突，或者象《奥瑞斯忒亚》中阿波罗与雅典娜之间近似冲突的矛盾一样，就更不用说因不和女神的金苹果而触发的众神大战了。而所有这些冲突都源于一种凌驾于众神意志之上的命运。命运实际是自然"规律"的隐喻。因而多神宗教更有利于科学的发展。在荷马的史诗中有时认为命运和宙斯的意志是同一回事，但也有些地方提出这两者实际上不一样，命运更加强大。

然而，面对全能的上帝，我们无法真正地区分奇迹和自然事件，除了根据它们出现的频率判断之外。上文中曾经说过，就是在科学诞生之后，仍有人坚持这样一个观念，认为"自然法则"还包含命令和遵从，尽管自然规律显然没有被"打破"过。即使有，那也是因为其他的"规律"在起作用，而我们还没有认识到。自然规律尤其被一贯看作是上帝创世的继续。这一观点与把自然看作是有着自己的内在规范，并能自动遵循内在规范的观点十分一致。因而某些宗教坚决捍卫上帝废除"自然的法则"的权力，因为法则意味着约束和必然。否决"自然的法则"可以让你略微了解一下人类堕落之前"上帝"所建立的更高

① 阿那克西曼德(610?—546?BC)，古希腊米利都派唯物主义哲学家和天文学家。

② 《希波吕托斯》，雅典戏剧家欧里庇得斯所作的悲剧，描写菲德拉对她的继子希波吕托斯的不正当爱情。

③ 阿佛洛狄特，希神爱与美的女神，相当于罗马神话中的维纳斯。

④ 阿耳特弥斯，月神和狩猎女神。

的秩序，尤其如果这种否决是对我们有利的话。诚然，自然规律是上帝创世的延伸。但是对待自然规律跟对待上帝创世一样，我们都不是非常清楚该怎么应付。我们只知道指出其中隐喻的种种困难，而且还要跟萨特[17]一样说，就我们所了解的人和自然而言，人类自由的问题还不能彻底解决。

第四阶段：智慧

圣经中智慧的概念始于对律法的详细阐释，用有关人性和道德的律法内容去影响、渗透个人生活的各个方面。这一点在圣经的一些诗篇中看得再清楚不过了。律法是概括性的；智慧一开始表现在对律法的解释和评介，以及如何将它应用于具体的、千差万别的不同情况上。这种智慧有两个较宽泛的原则。首先，智者总是遵循那众人皆已认可的方法，走经验和传统都已表明是正确的道路。傻瓜才会有新观点，因为新观点总是最终被证明又是在重蹈覆辙。这种智慧始终为一种所谓的"不间断的焦虑"所控制。年老者品尝过成功的喜悦和失败的苦涩，比年轻人经历丰富，因而更有智慧，是群体中的权威。《箴言》历来被认为是所罗门的杰作。它主张父亲要对儿子实行肉体惩罚（19：18）。后来，肉体惩罚多于别种惩罚与这种怂恿恐怕是很有关系的。在《次经》本·西拉书的《传道经》中，《箴言》的这一主张演变成恣意殴打自己控制之下的每一个人，包括女儿和仆人。造成这种情况的原因不是施虐狂，而是一种奇特的教育观念。直至二十世纪，孩子的教育仍离不开这种观念。他们认为，教育就是让孩子掌握正确的行为方式并持之以恒，因而要像对待马一样，得用鞭子让他去牢记教诲。

智慧的第二个因素与第一个因素是密不可分的。始终如一、持之以恒地坚持正确的道路主要是对过去而言的。面对未来的智慧属于谋略（《箴言》8：12）；要讲求实效，遵循能始终保持稳定和平衡的方法。蛇也许说是智慧的象征，因为它不停地蠕动，迂回前进，选择最佳的行动路线。箴言所传达的谋略一般适用于那些没有与生俱来的显

赫地位或巨额财富做后盾的人，教给他们如何应付社会生活中各种各样危机的方法。箴言与寓言密切相关。寓言贴近下层人民的生活，为他们所喜闻乐道，这是其它文学形式所不具有的。伊索和费德鲁斯①这二位最著名的寓言大师都是奴隶。《旧约》中寓言并不很突出。虽然《雅各书》是一个庞大的寓言，但它是作为一种说教手段，是耶稣的说教故事之一。另一方面，箴言是智慧文学的核心。智慧文学主要是由一系列箴言组成的。箴言中好像有某种东西，使它的收集者的内心受到震动，这是极其自然的，如果一个人把它看作是人生成功的钥匙的话。正如上文所述，智慧不是知识；知识是个性的、具体的，而智慧则是一种潜能感，一种对未来事件的应变能力。而箴言的目标也正是培养这种能力。

所有近东亚文明都在箴言上耕耘不辍。埃及人尽管等级森严却对箴言尤其偏好。圣经《箴言》记录了一些古代埃及人的箴言素材。在此以前，它们已经存在若干个世纪了。这些箴言通常有这样一个形式：父亲在教育儿子，向他传授远古时期传统文化中的智慧。这就像《哈姆雷特》中波洛尼厄斯开导(他的儿子)累尔提斯；或者再后来，像切斯特菲尔德爵士②试图借助一系列信件于他那些愚笨的后代中培养出另一个切斯特菲尔德爵士来；又如老师在教育学生。

阿伊卡的故事是一部典型的智慧文学。年迈的阿伊卡是一位智者，自然成为尼尼微③亚述国王的顾问。因为没有儿子，他收养了侄子作为继承人。可是结果他的这个养子却成了一名恶棍，密谋反对他并企图将他处死。可是正如一般传奇故事所描写的那样，一名雇佣杀手突发良知，阿伊卡[18]逃脱了，去了埃及。到了埃及之后，他又成了

① 费德鲁斯(15BC？ —50AD？)，古罗马寓言作家，所著拉丁语诗体《寓言集》5卷，大多根据《伊索寓言》改编而成的。

② 切斯特菲尔德爵士(1694—1773)，英国外交家、作家，曾任驻荷兰大使、国务大臣等，以所著《致儿家书》和《给教子的信》而闻名。

③ 尼尼微，古代东方奴隶制国家亚述的首都，在今伊拉克北部。

国王的顾问。不久，尼尼微的亚述国王陷入了困境。此时他非常怀念阿伊卡。当得知他还活着，便立即派人去将他请来，对他恩宠如初。尔后，阿伊卡对他的侄子施以严厉的报复，在他面前一遍又一遍地用温和的语调诵读箴言。其中绝大多数是有关忘恩负义的。直至后来，故事郑重其事地告诉读者那个侄子暴跳如雷、痛不欲生。这样一个广为流传的故事提醒人们应该谨记：年长者具有高深的智慧和高尚的美德；信任不到三十岁的年轻人是危险的；牢记箴言将使你受益无穷。阿伊卡至少在《次经》中出现过（据说托比是阿伊卡的叔叔）。他还在希腊文学中出现过，伊索被认为是他的化身。《古兰经》（第 10 章）也留下了他的影子。一般说来，《古兰经》对圣典的兴趣远胜过对世俗文学的兴趣。

圣经中智慧的核心在于《传道书》。其作者，或者毋宁说是主要编辑者，有时被称做传道者、教师或者牧师。传道士将通常智慧的守旧性转化成一项连续性的智力程序。那些无意中将宗教观念看作是不切实际或者认为它会导致精神松懈的人，不可能成为本书可靠的向导，尽管他们的传统观念由来已久。如果哪位编辑持有“（读者）你得当心”的态度，那么这就等于他是在结尾上加了几句话，暗示上帝只相信那些不用脑子的人。但是主要作者并不会以这种方式失却自己的勇气和诚实。只有在他认识到幻觉不过是他自己营造的一座监狱时，他才会“醒悟”。他不是一个厌倦生活的颓废的悲观主义者，而是一位积极向上的现实主义者，决心砸烂那一扇扇压抑他思想的闭合之门。事实上，厌倦生活才是他唯一无法医治的思想创伤。跟其他智者一样，他是一名箴言的收集者。但是他将他的试金石和格言全都应用在箴言之中。《钦定译本》中将这些试金石和格言译为“虚无”。在《新约》（《雅各书》4：14）中，浓雾、薄霭以及水蒸气构成的隐喻反复出现。“虚无”就是这一隐喻的内在意义。因而它包含失却一切的“空白”之意，即《拉丁文通俗译本》中 Vanitus 一词的本意。我们可以用一句似非而是的隽语来传达《传道书》的中心内容：世上万物皆为无。

我们不应该想当然地认为“虚无”包含着消极的人生格调，更不应该把它理解为故弄玄虚。它类似于佛教思想上的“四大皆空”：世上一切皆为无。没有什么确定的或不朽的东西，因而也就没有真、假之分。智慧的秘诀在于能做到超脱一切，而又不逃避现实。所有的目标和方向都可能是骗人，但一旦当我们想摆脱它们时，又会发现它们就在眼前。我们也许觉得圣者是好人，“胜”过恶棍。但同时又觉得要是我们不在乎，所有的宗教和道德准则将毫无意义。不过，圣者是最不可能持这种态度的。同样，传道者也经历了类似的认识过程。他先是认为智慧“胜过”愚蠢，尔后又觉得两者本质上并无不同，因为死亡将消解一切。从而他最终认识到这两种态度都一样指向“虚无”。一旦我们能视功名如粪土，而且不论这是怎样的超脱，是美德还是智慧，我们都将摆脱烦恼，我们的灵魂将充满无限活力。这样，甚至当我们在迟暮之年对年老体衰抒发感伤之情时，也决不“悲观、绝望”。这是一种智者能于虚无中洞察人生真谛的洒脱。

我们从不挑三拣四。事实上，生活中根本没有选择，因此也就无所谓“挑三拣四”。这样我们很快认识到自然周期循环的特点。但是好比机器一样，自然的周期有待人去了解、去驾驭。如果太阳、季节、海水、人生的运动都是周期性的，那么我们可以得出这样的结论：“万物都有自身的时间经历”，要在周期的不同阶段去完成不同的工作。“世界永远一个样”是就智慧而言的，而不是指体验；它适用于理论，而非实践。我们只有认识到了世界万物没有变化，才能令生活充满生机，感到一切都在变化。

创世从空气和光开始，这两者都象征“精神”。当我们在想什么东西看不见却肯定存在时，我们必首先想到空气。当然，从某种意义上讲，我们也看不见光；我们所能看见的是比喻意义上的火，它是光的一种来源或者说是光的一种映像。我们借助于光和空气去看。假如我们能看见空气，那么其它一切都将从我们的视野中消失。我们将被罩在浓雾中，而这正是“虚无”的真正境界。在圣经中，看不见的世界

一般并不是指一个脱离现实、高于现实的存在，而被认为是指那用以分辨世界的媒介（见《罗马人书》1:20和《希伯来书》11:3）。看不见的世界就像自然的周期运动一样有待于人类去探索，而非一潭死水或密不可宣的启示。

准确的判断力是《传道书》中所拥有的取之不竭的财富。其中一个最为敏锐的判断就是上帝已经将永恒这一概念植人我们的思维（《传道书》3:11）。一般说来，"永恒"的意思接近"不朽"。但是在这里，它倒含有点神秘或不可知的意味。永恒是精神上的；用济慈① 的话说，它蒙骗了我们。因为尽管我们不知道它究竟指什么，但只要一想到它，我们就决不可能满足于那些简单的解决方法。我们刚出生时就像在森林中迷失了一样：不论我们认为森林是否存在，我们都将随着自然的循环往复，永无止境地在周期中徘徊。有关"虚无"的雾或霭的隐喻意味着生活是要找到一条出路，而出路就在于智慧。

《传道书》教义的核心是关于一种"工作准则"，即"凡你手所当作的事，要尽力去作"（9:10）。这里，传道士并非要我们为了工作而工作，而是指出当我们在为雾中迷了途所作的种种解释都归于失败以后，工作是一种宣泄。正如传道士所说，"眼睛所看的，比心里妄想的倒好。" 但是"工作准则"一语暗示了一个与工作无关的问题。在通常的语言习惯中，我们至少会联想到工作的一个对应词是玩。按照我们一般的想法，工作是为了实现一个目标所投入的精力。而玩就是为了玩，像儿童的玩耍；或者是工作结束或完成后的一种表现，像下象棋或弹钢琴。玩，在这个意义上，是指完成了工作，展示所从事工作的目的。

传道士对工作与玩之间的这种联系一清二楚。他强调我们应该"快活度日"（9:9）。但这种观点在《箴言》中甚至更清楚。从创世记起，智慧就被拟人化，成为上帝的一个象征。它尤其表现了生气勃勃的创

---

① 济慈（1795—1821），英国浪漫主义诗人。

世图景：大自然充溢着旺盛的生命力和无限生机。这些都深深地吸引了圣经中的先知和诗人们。《钦定译本》称这种智慧"踊跃在他为人预备可住之地"(8:31)。但这句话要是与《通俗拉丁文译本》中那个宽泛得多的说法"地球之上无所不在"相比较的话则显得缺乏力度。最终，在人类生活中，我们发现智慧真正体现在两个充满创造性而不单单是博学的词上：哲学和爱。同时，我们还发现，借助过去的经验作为我们在人生这条钢丝绳上行走的平衡杆，并且通过不断的规范和实践，智慧的原始形式终于进入了最后的自由状态。此时，用叶芝的话来说舞蹈者已完全融合在舞蹈之中了。

第五阶段：预言

智慧具有连续、反复、超前和细致的特点，是一般性社会活动的最高形式。革新早已成了过去，现已融入传统。如果没有这第五个阶段：预言，那么《旧约》所反映的文化将毫无特色可言。因为正如智慧是律法的显著特征一样，预言是革新动力的重要标志。不过，智慧是对过去而言的，而预言则面向未来。

从有史以来的记载中，我们最早是在一位不知名的埃及使者的自传性叙述中捕捉到一点有关西亚先知的踪迹。[19]他在腓尼基① 的西顿② 宫廷中见过一位西亚先知。他们在《旧约》中最初出现时是一群心醉神迷的疯子。在音乐的作用下，他们一个个看上去像鬼魂附体似的，过了一会连讲话的声音也与往常不同了。无疑，他们的声音原本就是被当作那个地域内神的声音的。撒母耳③ 对扫罗说：

你必遇见一班先知从邱坛下来，前面有鼓瑟的、击鼓的、吹

① 腓尼基，地中海东岸的古国，约当今黎巴嫩和叙利亚的沿海一带。
② 西顿，腓尼基的一奴隶制城邦。
③ 撒母耳，基督教圣经故事人物，希伯来领袖和先知。

笛的、弹琴的，他们都受感说话：

耶和华的灵必大大感动你，你就与他们一同受感说话。你要变为新人。（《撒母耳记上》10:5—6）

像希腊传神谕的女祭司一样，先知的出现是出于一种对那些善于装疯弄傻者的原始的崇敬心理。很自然，一些人发现靠这样的本领可以过上舒适的生活。而培养这些技巧并不困难，只要不要过了头忘记国王想听什么就行了。从《旧约》中可以清楚地了解到，绝大多数的先知，不论在宫廷还是在教堂，都是训练有素的官员。更为有趣的是，《旧约》竟会十分突出地昭示了好些因言语中攻击国王的政策而遭迫害的先知。在有关弥迦[1]的精彩故事中，在《以赛亚书》开头部分以赛亚与亚哈斯国王的对话中，以及在对耶利米[2] 与犹太末代国王们之间争议的叙述中，都始终贯穿着这样的一个事实：真正的先知，他的预言往往不受欢迎。

许多先知，那些如学者所说的"受膜拜的先知"，是附属于教会的。他们在教会统治的范围内发表言论。但是先知的权势与教会的神权之间的区别在《摩西五经》中就已经形成了：摩西被描述成最伟大的希伯来先知（《申命记》34:10），而亚伦[3]则被赋予了与前者截然不同的教会神权。同时，摩西希望所有上帝的臣民都能成为先知（《民数记》11:29）；而遭孤立的亚伦则误入歧途，制造了一只供人崇拜的金牛。虽然摩西跟普通人一样也犯错误，但是预言本身通常被认为是绝对正确的。耶稣也将预言的传统视为上帝戒律的殉道者之一（《马太福音》5:12），而且认为这显然比"主教和法律学家"更加权威。

尽管这些先知是受上帝"召唤"的，并且始终如一地宣称是根据

---

① 弥迦，基督教圣经故事人物，公元前8世纪的希伯来先知，参见《列王纪上》22。

② 耶利米，圣经中人物，公元前7和6世纪时希伯来先知。

③ 亚伦，基督教圣经故事人物，摩西之兄，相传为犹太教的第一个大祭司。

上帝的意旨或由上帝授权发表言论的，但是他们不再仅仅是对宗教心醉神迷。他们是王子的智囊，尽管他们的忠告有时会遭到愤然拒绝。他们抑或是意识与潜意识之间交流的一个公开的媒介，如果这种说法不是那么太落伍的话。就其本身而论，先知代表了一个令绝大多数群体都觉得难以接受的社会权力阶层。卡珊德拉①的故事就是一个来自圣经之外的文化的例子。绝大多数先知不得不经由世俗的或宗教的权威认可方被承认，否则社会还有什么别的标准来区别他们的尊卑呢？任何一个自吹自擂的怪人都自称是先知，甚至那些声称是上帝让他们来谋杀某人的精神病患者，在另一些时候也许会表现得神志正常。

《新约》和《旧约》都反映了这样一个困惑，即：甚至在梭罗统治时代，被认可的先知（梭罗自己也曾经是一个先知，不过仅很短一段时间）与像隐多珥女巫那样一些能与死者的灵魂交流、通常被认为能预知未来的狂人之间是有天壤之别的。在希腊文化中，这种差异以不同的形式再次出现。在《伊利亚特》和其他地方，来自上苍的神在大白天中以一个熟悉的人的外表出现，针对一个紧急的具体情况提出建议。也有一些与死者灵魂相伴的阴间的恶鬼，他们必定为供奉妖怪之类的午夜祭品所召唤；这一些魂灵能显示遥远的未来世界，奥德修斯曾向提瑞西阿斯的幽灵请教有关他的死期的情况。在一般人的心目中，先知能预见未来。但在圣经中，通常来说先知只能预见眼前的事，除了预见到以色列未来复国这一件事之外。

跟《旧约》一样，《新约》反复告诫人们提防那些冒牌的先知。但《新约》中用以区分真假先知的标准不很准确。保罗在谈到科林斯②教堂里的狂热表现时声称，"先知的灵原是顺从先知的"（《哥林多前

---

① 卡珊德拉，希神，特洛伊国王普里阿摩斯之女；阿波罗向她求爱，赋予她预言能力，后因所求不遂又下令不准人信其预言。

② 科林斯，古希腊奴隶制城邦，以淫靡奢华成风闻名。

书》14:32)。这显然是说真正的先知能够控制他们的狂热情绪,而不至于为自己的情绪所左右。《约翰一书》(4)中重又提到那些受上帝启示的人与为魔鬼所左右的人之间的差异。有建议说那些不愿维护基督教信仰的灵魂将被看作是邪恶的,因为人们觉得在某些方面,甚至连惯说谎言的大骗子也害怕讲假话。这里标志着一个艰难的过渡:从早期基督教的先知摆脱了犹太教权到后来它被并入基督教的教权。

在圣经之后的时期,基督教和拉比犹太教好象都认为先知的时代已经过去,感到非常轻松。中世纪的欧洲曾有过国王和主教、皇帝和教皇,但并不承认还存在特殊的先知力量。这证明了上述情况。萨沃那洛拉① 和圣女贞德以身殉道,这说明一个僧侣统治的社会是不可能将底波拉② 与隐多珥女巫区分开来的。先知预见的自由被认为是宗教改革的一个重要内容。但是我们几乎不能说新教成功地发展了一个与教权不同的先知权威:实际上新教中的先知与传道士并无多大差异。是密尔顿在《论出版自由》中为我们了解有关现代社会中的先知提供了线索。不过也许密尔顿本人并没有完全意识到这一点。那些资料也许来自出版社,更具体地说是来自作者。他们发表了有分量的言论,说社会不愿承认那些先知,从而唤起社会对先知的憎恨和抵制。在这种情况下,这样的言论肯定是避免不了漏洞的,然而它或许是真知灼见。容忍创造性思维,认为它具有潜在的预见性;不用事先拟定的标准去评判;而且根本不相信它们是绝对正确的。这些好像才是社会成熟的标志。因此在现代社会,与预见相类似的情况是我们早先所说的多元文化的发展。譬如说,一位科学家、历史学家或者艺术家发现他所研究的对象有着它自己内在的规律,并且他在这一领域取得的成果与社会所关心的事情相矛盾。但是面对社会的反对他

---

① 萨沃那洛拉(1452—1498),意大利宗教、政治改革家,多明我会宣教士,抨击罗马教廷和暴政,领导佛罗伦萨人民起义[1494],建立民主政权,被教皇阴谋推翻后判火刑处死。

② 底波拉,基督教《圣经·士师记》中的希伯来女先知及士师。

仍然坚持那个规律。

圣经中的预言是对人类生存境况的宏观展望，它考察人类从诞生到最终解脱的过程。就其内容而言，预言类似于我们在其它场合下所说的富有创见的想象。预言是智慧的结晶，但同时它又拓展了智慧的范畴。智者将人类的生存看作是一种横线。它由先例和传统组成，同时又在智者的深谋远虑中延长了。先知认为人由于自己的困惑不解而陷人一种间离状态，处于 U 形弧线的底部。下文中将要讨论这种 U 形弧线，它是圣经的叙述单位。它假定人类起初是处于相对幸福的状态，并且盼望人类能最终恢复这种状态，或者至少说“剩余民”能够如此。智者的现在时刻处在过去和未来的平衡点上。遵守祖先遗传下来的律法将最大限度地减少未来的不确定性。先知的现在时刻就像一个被疏远的浪子，它摆脱了自己过去的身份，但是也许将来某一天会重新恢复那个身份。由此我们发现尽管《约伯记》被归人智慧文学，而且书中包含对智慧的称颂，但却不能单凭智慧的标准来理解它，而需要借助于预言的视角。

第六阶段：福音

福音（我们对福音的评论限制在《福音书》的范畴之内）进一步加强了预言的想象。我们认为，这一想象有两个层次：现时的层次和现时以上的层次。后者既指伊甸园（应该说还有迦南和耶路撒冷古神殿）所象征的起初身份，又指在“主日”和以色列复国之后回归伊甸园所象征的最终身份。耶稣教义的核心是关于包括所有这些现时之上层次形象的现时精神王国的概念。在尘世上，耶稣被认为是同时存在于精神王国和我们中间。

为了表达以上内容，必须借助于一些次要的比喻，譬如：从现时以上层次或者“天堂”“堕落”和回复从前状态的“上升”。有关以色列

复国的预言，如《以赛亚书》(7)中以赛亚对以马内利① 的预言和《以西结书》(37)中以西结关于山谷中干尸骨的幻象，被基督徒们解释为道成肉身或者耶稣复活的先前模型。对于道成肉身，保罗说了一句出色的话："(他)反倒虚已"(《腓立比书》2:7;《钦定译本》中的说法并非翻译而是笨拙的曲解)。这也就是说，他"堕落"了或者投生到一个虚无的或者什么也不存在的世界。重新回到精神世界被称做"复活"。尽管复活是指摆脱死亡，但这并不等于坟墓中尸体的复活。有时耶稣将精神王国中的中心意旨说成是一个谜，一个传授给他的信徒的秘密(不过他的信徒也经常理解错误)。那些未得到耶稣指教的人则无法解开这些谜(《马可福音》4:11)。然而，有一点显然很清楚，即受耶稣传授过的人与未受耶稣传授过的人之间的真正的差别在于：前者将进入精神的王国看作是一种生活方式，而后者则将它仅仅理解为是一个信条。

这种生活方式被描写成悔改的开始。metanoia(悔改)一词在《钦定译本》被译成"repentence"(悔悟)，指一种道德约束，即"停止做任何自己想做的事"。然而，这个词的主要意思却是指观点的改变，或者精神的变形：看待人生各个方面的视野扩大了。这样的视野以及其他一些东西使得人脱离了群体，加入了另一个小团体。当施洗礼者约翰说："你们要结出果子来，与悔改的心相称"(《马太福音》3:8)时，他讲的是犹太人，并且接着说他们主要的社会身份(亚伯拉罕以后)没有宗教的意义。人们所悔改的是罪孽，它的含义不超出宗教的和个体的范畴。这也就是说，罪孽并非指违法的或者对抗社会的行为。在中世纪，摧毁人灵魂的"致命的"或者不可饶恕的种种罪孽被认为包括傲慢、愤怒、懒惰、妒忌、贪婪、暴食和好色。这些罪孽如果受到道德的制约，没有一个是必然会导致犯罪或者对抗社会的行为的。然而罪孽确

① 以马内利，基督教圣经中先知以赛亚及圣徒马太等对耶稣基督的别称，意为：上帝与我们同在。

是阻挠上帝行动的绊脚石。最终，它总是会导致剥夺人在某些方面的自由，不论是自己的还是周围人的。

悔改和罪孽的辩证关系将世界一分为二：被当作耶稣的"家"的真正的王国和在《旧约》中仅仅以死亡或坟墓形式出现的地狱。地狱不仅是死亡或坟墓，而且还充满了人类在整个历史进程中不断为自己制造的痛苦和折磨。耶稣用不死的虫和遏制不住的大火这样的意象来描述地狱。这些意象取自《以赛亚书》的最后一节，书中谈到了在最后的颠覆中被推翻的那些人的死尸。作为一种视觉形式，悔改颠倒了我们通常的时空观。时空观的核心是此时和此在，但两者都不存在于日常的经验中。在日常经验中，"此时"不断地在"将来不再"和"到目前还没有"之间消失了。我们可以把"此在"看作是我们周围的一种朦胧的精神氛围。但是不论我们位于日常空间的什么地方，不论是在这个空间之内还是以外，我们总是处在一个被隔绝的陌生世界。在这个"王国"里，永恒和无穷不是指永远的空间和时间(它们已经是永远的了)，而是指真实的"此时"和"此在"：一个真正的现在时刻和一个真正的现时存在。时间在耶稣的话"还没有亚伯拉罕，就有了我"(《约翰福音》8:58)中消失了。当有人用前面提到过的格言告诉我们说王国在你们心里(《路加福音》17:21)时，空间也消失了。"王国在你们心里"也许是指它在你们中间。但不论怎样解释，它都是指"此在"，而非"他在"。

与前几个阶段相比而言，悔改的福音让人成为"新造的人"(《哥林多后书》5:17)。这里，现在已经被推翻的自然秩序孕育了一个由上帝和人联合而进行的再创造(《罗马书》8:21)。它是指重新出现了更高级或者说更崇高的人类生活，即那个人类堕落之前的天真烂漫的世界。《出埃及记》中变革的动力同时被保留了下来。耶稣经常谈到"信念"，好像它给予个体的动力如同走出埃及所给予整个以色列社会的动力一样巨大。这样的信念显然包括一种超越时空的视角所赋予的行动力量。在《旧约》中律法和智慧紧接在以色列人摆脱埃及的

奴役之后。极权主义的律法：不履行对上帝的责任的人连同他的家庭将被放逐（《约书亚记》7：24），已经为这样一条原则所取代了，即个体自己对他的所作所为负责（《以西结书》18：20）。有一本伪经[1]，《巴录后书》，提到我们要遵守的律法和我们大脑里的智慧（48：24）。但是福音书是一种与众不同的独特的律法，是建立在预言类型的基础上的。上文中我们曾说过基督教将《旧约》主要看作是一本预言书而非律法书。其中的原则需要详细阐明。

上文中我们谈到律法统治下的潜在的恐怖主义。这在《旧约》以来的历史上出现过若干次，经常表现为一种变革后的感受。人们都赞同这样一条伟大的经验：群体团结在一起就像一个整体，社会的和个人的标准在一段必要的短时间内互相同化了。柏拉图的《理想国》依照智者的类比思想方式勾勒了理想社会的图景：理智是一个独裁的学者型国王；意志是一个无情的思维策略，搜寻每一个颠覆性的冲动；爱好的自然冲动虽然可以运行，但却受到严格控制。在第九章的结尾，苏格拉底指出这样的社会也许永远不可能存在，但是智者可能并且确实存在。智者不论有着什么样的社会背景，都得遵守这个理想国的律法。作为智者思想的一个寓言，《理想国》提供了一个强有力的视角；作为一个理想的社会秩序，它将成为一个法西斯式的专政。

同样，"山上宝训"部分地是对基督教"十诫"进行评论。不杀人、不通奸和不偷窃的禁律被分别正面解释为对人类生命的关切，对妇女尊严的习惯性尊重和与那些物质匮乏者分享自己所有的快乐。保罗说这样的福音书让人完全摆脱了律法的束缚。当然，我们不会用违背律法来摆脱它；否则，我们只会比以往更加陷入其中。但是衡量个体是否具有高度完整人格的标准要比用以评价总的社会整体的那些标准严格得多，从而那已经成为一种新的社会律法的福音又将要变

---

① 伪经，指公元前200年至公元后200年间犹太教无名氏假托圣经人物名义所写的不属基督教圣经原本的经文。

成最可怕的专政。因此，按照密尔顿的说法，耶稣诅咒离婚，因为在他看来“婚姻”是神圣的。婚姻的原型是伊甸园中的亚当和夏娃。对亚当或夏娃来说，只有对方的存在，没有第三者。这样一种婚姻在第一次性接触之后是不会“结束”的，直至婚姻的一方去世之后。但是要认为日常生活中的每一例男女私通或者每一个婚姻契约都是这种宗教类型的，将会导致把福音曲解为一条新的律法。

不论密尔顿说的是对还是错，他在给福音设想一个预言的而不合乎律法的依据。让我们回到柏拉图那里去找寻另一种阐释。在柏拉图那里，抓住每个人的想象力的一件事是苏格拉底的形象。他是教师和先知的原型。他告诉那些雅典的青年人说当他们在谈及关于爱情、勇气、正义或者愉快的社会陈规旧俗时，他们自己对这些根本一无所知。他这是在“毁灭”那些青年人。在《论辩篇》和《斐多》中，我们看到苏格拉底在殉难面前没有对那些无知和愚蠢的起诉者作丝毫让步。而柏拉图自己是一位革新的思想家。在《律法》中，他为他那革新后的社会绘就了蓝图。在那个社会中，所有传道者的传授内容将受到最严格地监督和指导；一切都建立在对总的社会图景的完全服从之上。《律法》中苏格拉底没有出现，像苏格拉底这样的人是不可能在那样一个社会中生存的。我们要仔细推敲柏拉图的所作所为。他肯定认为那些诅咒苏格拉底的人原则上是对的，只是在具体运用时犯了错误，如果当时确实曾发生过错误的话。

同样，基督教是建立在一个被当作渎神者和社会危险分子而处死的先知之上的。因而任何一个搞迫害的基督徒都会认为彼拉多和该亚法①的所作所为原则上是对的，只不过应该另选一个牺牲品。人们经常认为耶稣一生的意义在于他的善行。他道德完美，完全遵从正确的行为规范。但如果说我们认为他一生的意义在于预言而非善行，那么他的真正意义就在于他是一个任何有组织的社会都不能容忍的

① 该亚法，主审耶稣的大祭师，见基督教《圣经·马太福音》。

历史人物。抛弃他的那个社会群体代表了所有的社会群体。应该对他的死负责任的并非罗马人、犹太人或者任何当时碰巧在场的人，而是整个人类，一直到我们，而且当然还包含那些将来的人。该亚法说“一个人替百姓死是有益的”(《约翰福音》18:14)，从来没有一个人类社会群体不赞同他这么说的。

在我看来，基督教(和犹太教)与绝大多数东方宗教的主要分歧在于前者是与社会相对抗的，具有革新精神和预见性。对抗社会、革新精神以及预见性之间的辩证关系向历史提出了挑战，赋予了历史以意义和形态。从这个意义上讲，把无知说成是人类生活中的邪恶之本，将启发开导看作是根除邪恶的灵丹妙药是不完全的，或者说是失之偏颇。有关人类残忍和愚蠢的记录是骇人听闻的，以至于对人类堕落意志加以分析就像医生给病人做诊断。因而，耶稣不同于佛陀，不像他那样富有同情心。虽然他的工作也包括种种开导性的说教，但并不仅此而已，而是要经受痛苦和衰竭直至死亡。对于我们目前的意图而言，这里的两个隐义具有特别重要的意义。其一，任何“说教”中都隐含着一种具体的历史价值：人必须靠自我奋斗摆脱历史，而不只是从历史中醒来。其二，到目前为止任何社会都无法将一个完整的个体吸收进去，包括那些自称是基督徒的人。

反犹太主义是基督教长期一贯的立场，败坏了基督教。它的一个比较能合乎情理的借口是，它认为《新约》所诅咒的信奉摩西律法就是指犹太教。但这是对《新约》中那些最有争议的部分所给予的最不可信的解释，在耶稣的说教中根本找不到。耶稣总是在攻击主教行列中的某一位名流、犹太法律学家、以精通律法自诩的专家、法利赛人、撒都该人和其他“瞎眼的领路人”(《马太福音》23:24)，但从不诋毁那些伴着他成长的宗教戒律。耶稣对法利赛派教义的那些指责对于基督教以及任何其它宗教也都一样。对信奉摩西律法的攻击有一个与众不同的背景：它意味着要接受社会的标准，而社会迟早是会支持彼拉多制裁先知的。

在《利未记》中，纪念耶稣受难日的仪式（下文中将再次提及）包含这样一个节目：从以色列人中挑选一个象征羊的人（《钦定译本》称之为“替罪羊”）。他代表这个群体犯下的所有罪孽。在基督徒看来，这样做的原型是基督与人类群体分开了，上帝重新与人合二为一。对英语语言来说，这是一个不幸的事：英语单词“one”的读音 |WUN| 原先是很有趣的，本应流行；因为这样的读音使得“one”和它的派生词，如“alone”和“only”之间的联系显得不明显。就目前而言，对我们更有关系的是它模糊了这样一个事实，即“和解”(atonement)的积极意义是“成为一体”。《钦定译本》讲到“和解”，主要是指《旧约》中的观念：赎罪。“和解”意指“成为一体”，更进一步深化了这一观念。这意味着上帝与凡人之间的交流渠道已经打开了，因而人与上帝之间关系的整幅隐喻图画就不得不被颠倒了。人不是站在一个看不见却客观存在的权威面前对他做出向仪式常规和道德义务让步的姿态，因为这样做仅仅表明了他自己的无能为力。

让我们从圣经之外选择一个例子来加以解释。罗马农神节上，主人甘当他们的奴隶的仆从，以纪念萨杜恩①的金色时代。但这个节日是愚蠢的和无济于事的；它象征罗马社会的奴隶制度是完全错误的，可是人们却不能够或不情愿采取行动去废除它。对于保罗和《希伯来书》的作者来说，像农神节这样古老的献祭仪式是“空洞无益的”：空洞世界的空洞行为，尽管他们所表达的良好的意志有一个象征的或类型的价值。有一个改变了的隐喻说，人现在就可以得到他身后的无穷的能量：那个能洞察一切而别人却无法得见的上帝。无形的上帝代表了一种能通过人来实现一切的能力。耶稣极其强调上帝是“父亲”，是他自己能量的看不见的源泉。这其中似乎隐含着上帝的隐喻。隐喻的变化又将成为根本性的改变。这里，我们可以瞥见存在着摆脱伪事件的可能性。上帝出现在我们面前既可以被认为是“他活在我们心

① 萨杜恩，罗神、农神，相当于希腊神话中的克罗诺斯。

中”也可以被认为不是，因为上帝也许根本不“存在”。而上帝显现的隐喻就是伪事件的源头。有神论者和无神论者都一样将个性视为已知经验的最高类型。能否将人的个性与作为人的个性的无限延伸的神的个性联系起来、打破它们之间的界限仍然还是一个问题。但是双方的隐喻基础越是坚实，相互间的沟通就越有可能。

到目前为止，我们一直在谈个体之间的联系。但福音同时还带来了一个新观念，即“以色列”代表上帝统治王国中的所有臣民。那种认为任何一组这样的公民，诸如妇女或奴隶，天生就是低等人的看法是荒唐的(《加拉太书》3:28)。这并不是指生育我们的普通群体，而是指由个体发展而来的那个再创造的群体。它的先前模型是一个来自共同祖先的群体，就像脱胎于雅各家族的以色列群体一样。相信未来的复活，把历史世界分裂为精神王国和地狱的变革是福音传授的内容，尽管这部分内容容易被误解。我想如果我们认为《新约》时期的每个人都觉得世界马上到了尽头并且肯定耶稣也一样对此无能为力的话，那么我们肯定是误解了。无疑，有许多人觉得“世界的末日”不过是将来的事。但是，我们前面曾提到，耶稣说教中的时间观似乎比这个要微妙得多。

第七阶段：启示

“revelation”(启示)的希腊语对应词“apocalypsis”的隐喻意义是指“暴露”或者“揭去盖子”。同样，“truth”(真理)的希腊语对应词“aletheia”有一个否定意义的前缀，意味着真理原本也是指“揭开面纱”，或移开大脑中健忘的“帘子”。用较为现代的术语说，封闭真理、阻碍启示出现的也许并不是健忘而是压抑。我们发现圣经中被明确称做《启示录》的最后一篇是由各式各样的与《旧约》相关的典故拼成的。也就是说，它是对圣经预示原型的发展。书的作者声称要写下他亲眼所见的事情。但是《启示录》并不是一部通常意义上描述所见所闻的书。任何一位曾为绘制七只头、十只角的怪物而绞尽脑汁的圣经

插图画家都可以证实这一点。在帕特莫斯①,先知所能了解的,正如他自己所想的一样,大都是圣经的真正意义。龙、马夫和毁灭的宇宙是他在《以西结书》和《撒迦利亚书》中所见到的,且不论他在帕特莫斯看见什么,也不论他是怎么看的。

视野所及的一切都是熟悉的预言内容:在经历一场大的动荡之后,上帝的臣民得以被进一步确认,而异教徒王国则陷入黑暗之中。在社会的和自然的规律中存在着若干重大的事件:瘟疫,战争,饥荒,划过天空的大流星,以及对于那些坚持信仰的人来说,世界最终将变成新的天堂和尘世。然而,如果我们仅仅把这一切看成是作者所认为的即将发生的事,就像是为了那些信徒也许在下周二开始上演的烟火表演,那么我们就想得太简单了。对于他而言,所有这些令人难以置信的奇迹都不过是现在所发生的一切的内在意义,或者更准确地说,是这一切的内在形式。人创造了他所说的历史,并以此为屏障来掩盖启示的运行。

崇高的圣约翰"在圣灵"(1:10)那里用他的精神来体验这一切,而精神是受抑制最深的一种体验。他描写的颠覆仅就它的一个方面而言是明智的。以"大淫妇"为象征的首要敌人在"精神上"被称做巴比伦,但同时也被称为"奥秘"(17:5)。"奥秘"一词在《新约》中被广泛使用,既有褒义又有贬义:王国的奥秘(《马太福音》13:11 及其它章节)和罪恶的秘密(《帖撒罗尼迦后书》2:7)。没有什么比早期基督徒们的那些让人似懂非懂的教义信条更神秘了;也没有什么比尼禄皇帝的权力更显而易见、一目了然的了。但是奥秘最终变成了解释一切究竟是怎么回事的启示,而尼禄那显而易见的权力从它开始出现时的高高的位置跌进了意志堕落的黑暗深渊。启示是圣经的全部意义,它随时都可能通过某个人流露出来。它会像小偷一样在晚上悄悄来

① 帕特莫斯,希腊爱琴海佐泽卡尼索斯群岛中最北最小的岛屿。罗马统治时期为流放地,最有名的流放者为第四福音出的作者约翰。

临(《启示录》16:15,参看《帖撒罗尼迦前书》5:2。这句话是《启示录》和《新约》的其余篇章之间几个为数不多的联系纽带之一)。自然规律的毁灭象征着那个将人局限于我们所知道的时间与历史的自然规律认知方式已经不复存在。这种毁灭正是圣经打算实现的目标。

启示观有两个方面。一方面是我们所说的全景启示:令人惊叹的奇迹被置于不远的将来,恰好在时间结束之前。在这个全景图面前,我们是被动的观众。这意味着它对我们来说是客观的。这进而是指它从根本上讲是我们在末日前主观上所获得的"善与恶的知识"的一种投射。我们现在知道,这种知识完全是在律法的框架之内的,也就是说它包含在最后的"审判"之中。到那时世界消失了,只留下了天堂和地狱这两个永不消亡的部分。人必然进入到其中的一个中去,而究竟进天堂还是地狱则取决于迫害和防卫这二者之间孰轻孰重。律法的幻象告诉我们,就是进了天堂,人也永远是上帝的造物,要永无止境地赞美他的造物主。

任何人不受任何背景的束缚"冷静地"面对《启示录》,很可能会认为它不过是一部荒唐的杂编。有人说在这部书中你会发现人要么自己疯了,要么让别人弄疯了。然而,如果我们果真深入探索潜藏在我们"正常"的种种自我抑制下面的思想,我们也许会发现同样的焦虑和胜利的噩梦。举一个与之相仿的例子,我们可以引用所谓的"死者藏语书"。书中认为灵魂在人死后马上就将穿越一系列幻像:先是一些相貌温和的神,尔后便出现凶狠的恶鬼。有一位牧师在死尸的耳边读那本书。人们认为死尸也能听到牧师在跟他说:所有这些鬼神的形象不过是他自己思想上种种受抑制的形式,现在人死了他们被释放了出来。如果他能认识到这一点,他将能立刻摆脱他们的控制,因为这实际上是他自己的控制。

如果我们采取相同的方法来分析《启示录》,我觉得我们会发现在全景启示的背后有一个次要的或者说共同参与的启示。全景启示以树和生命之水这两个创世之初即存在的要素的复原而结束。但是

也许跟其它复原一样，这种复原是恢复某种别的东西，是一种回到现已存在的新的开端的复活或者上升的变形。我们注意到虽然《启示录》似乎显然是圣经的结尾，但它却是一个无比开放的结尾。它包含了这样的一些句子，如："瞧，我将一切都更新了"(21:5)。它把上帝描绘成贯穿一切的始与终，贯穿所有可能的语言表达的开始与结束。《启示录》坚持恢复生命之水，诚心邀请他人来饮用。全景启示最终让位于一种次要的启示。一个理想的模式是人读完那部书后，他的大脑中立即浮现一个幻像：灵魂经历神判①、审判和裁决这些必要的形式，走向再生。在再生中，造物主和造物、神和人之间紧张的对立关系不复存在。超验的天才和主客观的分裂不再能限制我们的视野。在"最后的审判"之后，我们将最终摆脱律法的束缚，也就是摩西律法幻象的束缚。

上文中我们曾说过圣经故意封闭它自身的参考价值。圣经不是指向外部的历史存在的，而是把自己看作等同于外部的历史存在。最后，读者也不得不认同它。弥尔顿说基督教的最终权威在于他所说的心中的圣经。这甚至比圣经本身还要强，因为对弥尔顿而言，这个"心"不属于读者的主观，而属于上帝。这也就是说，读者通过抛弃主、客观上的错误完成了圣经的幻象运行。启示是自我消失之后的世界图景。

我们在讨论上帝创世时经常感到困惑，因为当把创世用于解释人类活动时，它充满了似是而非的矛盾。我们知道，上帝创造了一个"幸福的"世界。但人却堕入一个糟糕的世界，而那个"幸福"的世界倒不见了。因而人类活动就具有了再创世的性质，保护人类某些东西免受自然的疏远。在《启示录》的结尾，有如"我将一切都更新了"(21:5)这样一些句子以及实现新的天堂和尘世的许诺，我们接触到了那

① 神判，借助神的力量用水、火等考验当事人，以确定被告人是否有罪或败诉的原始审判方式。

个最重要的预示原型，即光和声的真正的开始，而圣经的第一个词则是其原型。

注 释

〔1〕见本人论文"夏娃的惊讶"，载《悬囊的结构》(1970)，135 及其后。

〔2〕见查耶姆・布洛克《假人》(1919，英译本 1972)。

〔3〕见菲利普・惠尔赖特《赫拉克利特斯》(1959)，19。这句格言是构成艾略特《四个四重奏》的两句引语之一。

〔4〕见艾伦・乌普涅德《上帝的秘密》(1909)，第 6 章。

〔5〕见格尔绍姆・舍来姆《论犹太教神秘哲学及其象征》(1965)，第 2 章。

〔6〕见《诗歌集》，206。

〔7〕见《九卷集》II，9。又见汉斯・乔纳斯《诺斯替教》(1958)。

〔8〕见 G.B. 桑塞姆《日本：一部短暂的文化史》(1931)，第 4 章。

〔9〕《旧约》中表示上帝的最常见的词 Elohim 是一个加强词意的复数词。从而有些译者用了"angels"一词(即：真正的诸神)。《钦定译本》中《诗篇》8：5 就是这样用的。

〔10〕同第一章注 1，II，159 及其后。

〔11〕这种认同(马太被看成是其中的人，马可是狮子，路加是公牛，约翰是雕)是中世纪传统形象研究的一个经常讨论的话题。

〔11〕见《论演出》(R・阿比斯曼译)，载《早期基督教著作家》(1959)，XL，47。

〔13〕见赛勒斯・H・戈登《希腊和希伯来文明的共同背景》(1963)。

〔14〕见萨克温・贝尔克卫奇《美国人个性中的清教徒血统》(1975)和《美国人的悲哀》(1978)。

〔15〕有关"剩余民"在圣经的想象中的重要性，见卡尔・洛卫思《历史中的意义》(英译本，1949)，182 及其后。

〔16〕见菲利普・惠尔赖特《古希腊哲学家》(1966)，54。

〔17〕见萨特《存在与虚无》(英译本，1956)，第 3 编。

〔18〕同第一章注 1，II，724 及其后。

〔19〕同第一章注 4，25 及其后。

第六章　隐喻(2)

——意　象

在这一章,我将开始从实用批评的角度对圣经作一个归纳,首先从它的意象入手。圣经的自然意象主要是它的诗体特征。对于这些意象的基础部位的总体结构,我们已经有了某些了解。自然有两个层次:低的层次就是上帝对挪亚的谕示中所预言的,一个被人类主宰与剥夺的自然;高的层次则是上帝在伊甸园中对亚当的早期训示中所说的,人类在本质上所从属的自然,而伊甸园的故事则预示了使人类回到这个高层次,得到救赎。在从低层次向高层次演变的过程中,我们见到了有关劳作的种种比喻,也就是畜牧的、农业的和城市的意象。这种意象所指的自然已经转化为人类所能理解的形态。因此,圣经中的意象结构所包含的内容,除了别的一些东西外,就是羊群和牧场的意象,收割和酿酒的意象,城市和寺庙的意象;所有这些都被水草丰盛的绿洲意象所包容,所渗透,指出了一种较高的总体生活模式。

这些意象构成了我称之为启示世界的一部分。从某个角度来看,这是个理想的世界,是人类创造性的想象力所设想的世界,是人类试图付出自己的精力去努力实现的世界,也是圣经作为一种"启示"形式向人们展示的世界:它向人们展示了这个世界的形象,这个世界的模式,以及给人们指出努力方向与目标的这个世界的蓝图。然后,我们必须把这个启示结构放在它的语境之中。首先存在的问题是:以色列的周边国家——埃及、巴比伦、亚述、腓尼基——都无一例外地比以色列富有,繁荣,成功。他们具有以色列人拼命想要得到的权力和

主宰地位。如果以色列人能够获得这种权力与地位，他们必然会把这看成是神赐福给以色列的标志。现在唯一的求助手段就是，把这些异教徒的成功放在恶魔的拙劣模仿的语境之中，把它看成是个短命的成功。它具有真实事物的一切标记，唯独不具有永久性。接着要说明的是，肯定有两种形式的恶魔意象：一种是“拙劣模仿——恶魔”意象，适用于取得短暂成功的异教国家；另一种是“宣言或等着瞧——恶魔”意象，它是一片布满豺狗和叫枭的废墟与荒原，是上述一切荣光无法逃脱的最终结局。在恶魔意象和启示意象之间，就是《旧约》所展示的类型。基督教圣经认为这个类型象征了或预言了《新约》中所说的拯救的存在形式。

我们可以把圣经中的一些女性形象作为这种结构的一个例子，她们分为两类：母性类和婚姻类，也就是母亲的形象和新娘的形象。启示的母亲形象包括圣母玛利亚和《启示录》(12)开篇出现的头戴十二星冠冕的神秘妇人，她也作为弥赛亚的母亲出现过。新娘的形象包括《雅歌》中的女主角，还有《启示录》(21)中象征性的耶路撒冷，它从天而降，作好了准备，“就如新妇妆饰整齐，等候丈夫”，最终和基督教会成为一体。中介的母亲形象包括夏娃和拉结。拉结被认为是雅各或以色列的典型的妻子，因此被认为是以色列人的象征性的母亲(《马太福音》2:18)。夏娃尤其是一位中介的母亲形象，在密尔顿的诗中被称为“我们共同的母亲”，她经历了罪与赎罪的轮回过程。

这里面似乎没有恶魔母亲的形象，这意味着以后的传说也许要创造一个。后来的传说帮助创造了莉莉丝，这也许是个来源于苏美尔的女夜妖，在《以赛亚书》(34:14) 中曾提到她。(在《钦定译本》中她被称为叫枭。《钦定译本》的主要缺点之一就是译文过分理性化。)莉莉丝据说曾是亚当的第一个妻子[1]。这也许是为了在女人的产生的问题上，想把《创世记》(1:27)中的祭司派说法同《创世记》(2:4及其后)中早期耶和华崇拜者的说法努力一致起来。后者的说法是从

亚当的身体上产生了夏娃。莉莉丝被说成是恶魔和骗人的妖精的母亲。她到了浪漫主义时期就大大活跃起来，曾出现在歌德的《浮士德》里，还在麦克唐纳① 的作品中作为女主人公出现过。

新娘是耶路撒冷和基督的配偶，而与其相对应的魔鬼就是《启示录》(17)中的大淫妇，她就是巴比伦和罗马，是反基督的情妇。"淫"这个词在圣经中通常是指神学方面的违规，而不是指性方面的淫乱。使用这个词并不仅仅因为它有骂人的意思，而是因为在迦南的神殿中仍然风行妓女。《申命记》(23:18) 说，以色列人被禁止有这方面的行为，但是《创世记》(38)中他玛的故事说明了人们是熟悉嫖娼的。他玛乔装成风行的妓女，使自己得到她公公犹大的认可。后来，男妓也风靡起来，也就是在《列王纪上》(14: 24)和别和地方所说的"娈童"。以色列王亚哈的妻子耶洗别在《列王纪》中被写成是一个淫妇，并不是因为人们认为她使亚哈做了"乌龟"——《列王纪》的作者对于她是否有外遇是不会介意的，而是因为她把对太阳神的崇拜带进了以色列北部地区。

不过，以色列本身就是上帝所选择的象征意义上的新娘，而且也时时对上帝不忠。在《以西结书》(16)里记载了这种不贞行为。《以西结书》(23)所说的阿荷拉和阿荷利巴姐妹的故事也属这种不贞行为。在《何西阿书》(1) 中还记载了何西亚娶两个淫妇为妻的事，这两个淫妇就是南、北以色列的象征。因此，得到宽恕的淫妇，尽管有罪最终又受到宠爱，就是介于恶魔淫妇和启示新娘之间的中介新娘形象，代表了人从罪孽中得到赎救。这个妇人在《路加福音》(3:37—50) 中是作为一个"罪人"出现的，也就是后面的一章中出现的"称为抹大拉的玛利亚"。在《约翰福音》(8) 的开头，又是这个妇人在通奸时被捉住了。尽管古代的编者和现代的编者都神经紧张地想把她驱逐出去，但她还是坚决保住了在那里的权利。在耶稣被钉死在十

---

① 麦克唐纳(1824—1905)，英国小说家、诗人、基督教寓言作家。

字架上的画中，绝大多数都有童贞女玛利亚和玛利亚·抹大拉站在十字架两旁，一个穿红色服装，另一个穿绿色。《新约》中没有出现“性爱”这个词，但是在《路加福音》(7:47)中，那个有罪的女人受到宽恕是因为“她的爱多”。这使我们想到，如果在人的天性中有什么值得赎救的话，那必然是和性爱本能不可分割的天性。《约书亚记》(6:17)记载了耶利哥城的妓女喇合曾隐藏了以色列的探子。由于《希伯来书》(11:31)也提到了她，因此她在基督教里也成了这个类型中的有名的人物。由此，我们可以作以下图示：

	恶魔的	类比的	启示的
母性类	（莉莉丝）	夏娃；拉吉	圣母玛利亚；《启示录》(22)中的妇人
婚姻类	大淫妇（巴比伦）；耶洗别	被宽恕的淫妇（《以西结书》23；《何西阿书》1；《约翰福音》8；《路加福音》7:37以后；喇合）	《雅歌》中的新娘；耶路撒冷

圣经开始时，人在天上乐园之中。人和自然之间是一种理想化的关系，表现了在平等地位上的相互认同。伊甸园是水丰树茂的绿洲意象。对于原来居住在荒漠上的人们来说，绿洲无疑是得到神灵护佑的秩序的意象，是上帝亲手创建与维护的花园，是人类能够认知但又不用经历人类变迁的一个居留地，是人不可见的神所创造的可见的形式。这个乐园的意象在一定程度上和理想化的放牧意象重叠，就像后来的文学作品中所表现的那样。《旧约》的作者用了一个牧羊人半游牧生活的意象。他看护羊群走向牧场时，常常会迷路找不到地方。这个意象说明人们对上帝的忠实既是始终不渝的，而又常常是迷乱的。对这个意象的表达最为著名的是优美的《诗篇》第23

篇。在《新约》中与它相应的，是把耶稣称为“好牧者”的象征说法。在教会用语中，保留至今的“牧师”和“同一教会团体的教徒”这两个词就是放牧的隐喻。①

我们已经谈到了在以色列历史上放牧、农业和城市的意象用语。在圣经的叙事中很早就出现了这三者的原型。就在亚当和夏娃被逐出伊甸园之后，我们读到了农人该隐和牧人亚伯的故事。而在比这还早几世纪的苏美尔文学中，就有了一个农人和一个牧人的争论。在这场争论中，农人驳倒了牧人。在一个依靠灌溉和庄稼轮种的国家自然会是这个结果。但圣经的作者们却常常把以色列生活的畜牧阶段理想化，同农业阶段形成对照，因为在农业阶段，邻近地区对迦南的狂热崇拜时时渗入并深深地影响了以色列人。因此，牧人亚伯向上帝献上羊羔作为牺牲，这“没有不带着血”的祭奉被接受了(《希伯来书》9:7)，而该隐献出的不带血的第一批果实却没有被接受。亚伯的牺牲是早期犹太人的逾越节的类型，而对于基督教来说，被害的牧羊人亚伯也是基督的一个类型。基督受难和逾越节是一致的，也就是说，一个人类的牺牲者等同于逾越节羔羊，正如亚伯的死使他等同于他的牺牲。

该隐所献果实没有被接受的一个原因显然是，亚当堕落以后上帝为此诅咒了地(《创世记》3:17)。但洪水过去以后上帝就不再诅咒了。圣经告诉我们这是因为挪亚对动物实行了一次大屠杀，把它们献在坛上作为燔祭。上帝十分赞赏那馨香之气，因此心情愉快(《创世记》8:21)。于是就有了我们在上面已经提到的上帝同挪亚的契约，它同后来农业经济的建立不无关系。上帝允诺挪亚让自然有规律地循环运行，这是农耕生活的基础：

---

① “牧师”和“同一教会团体的教徒”：英语“牧师”(pastor) 在古英语中意为“牧人”，“同一教会团体的教徒”(flock) 本义为“羊群”。

地还存留的时候，稼穑、寒暑、冬夏、昼夜，就永不停息了。(《创世记》8:22)

因此挪亚成了农民。他在农业上的第一个功绩是发现了酒，而且喝醉了，这也就是人的本性所在。

在家长制的畜牧时期之后，以色列人到了埃及。在《出埃及记》的开头，他们得到允诺那里是"流奶与蜜之地"(《出埃及记》3:8)，奶与蜜没有一样是植物产品。而迦南的第一个象征就是很大的一挂葡萄(《民数记》13:24)，迦南这一地名来自"骨螺紫染料"，意思是"红色土地"，在希腊文中即腓尼基。约书亚征服迦南后，以色列人定居下来，不十分情愿地开始从事农耕生活：

逾越节的次日，他们就吃了那地的出产；正当那日吃无酵饼和烘的谷。

他们吃了那地的出产，第二日吗哪就止住了，以色列人也不再有吗哪了。

那一年，他们却吃迦南地的出产。(《约书亚记》5:11—12)

逾越节从此增加了收获和酿酒的农业节庆，后来还扩展到五旬节和"篷"宴。但是和迦南人的习俗接触后，又增加了许多规定。我们可以把这些规定称为否定的仪规，因为它们规定了禁止以色列人做他们的邻居也在做的事。因此就有了不可用山羊羔母的奶煮山羊羔的戒律(《出埃及记》34:26 及其它章节)，在此基础上产生了现在犹太食物教规中把奶和肉食分开的规定。也许这暗指了迦南人的丰产仪规，因为用山羊羔母的奶煮山羊羔的观念不可能是某个人即兴而产生的。《旧约》对于以植物象征正在死亡的神时时表示愤怒，而在基督教中这却成为重要的象征。我们还注意到在挪亚的故事结束时

发生了一件事情①，为迦南人从属于以色列作出了合理的解释(《创世记》9:25)。

《创世记》说该隐建造了一座城(《创世记》4:17)。从上下文看好象隐含着当时世界上活着的最多只有六个人。特别是该隐的妻子到底是谁，这对读者来说一直是个谜，到后来读者才明白原来该隐的故事有多种来源。有趣的是《创世记》的作者明确地假定人类最早的历史居住形态是城市，既不是乡村，也不是小村庄或单独的房舍。类似的情况是，亚伯拉罕和摩西都没有被写成原本是牧人沙漠中的居民，而被说成是分别来自美索不达米亚和埃及的城市。甚至还可能有这样的证明："希伯来"这个词，[2]外人在用它的时候似乎觉得多少有点贬义，它的原意比较接近于"工人阶级"而不是一个民族的传统名称。

我们现在对圣经意象五个部分的结构进行更为详细的考察：即乐园意象、牧放意象、农业意象、城市意象和人类生活本身的意象。

圣经一开始写到伊甸园时，意象的重点在树和水：

> 耶和华神使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物。园子当中又有生命树和分别善恶的树。(《创世记》2:9)

还有四条河，其中三条已确定为尼罗河、幼发拉底河和底格里斯河，第四条"伯拉河"，根据约瑟夫斯② 的论断就是恒河，虽然他指的也许是印度河。这四条河都出自同一源头(即《钦定译本》《创世记》2:6 中的"雾气"，在《七十子希腊文本圣经》中为"喷泉")。它们

---

① 在挪亚的故事结束时发生了一件事情：此处指挪亚酒醉，赤身在帐篷里，被迦南的父亲含——挪亚的小儿子—— 看见。

② 约瑟夫斯(37?—95?)，犹太史学家。

都从中非流向中亚，其共同的源头只能是地底下的一个淡水海，而不是咸水海。咸水海在地面上出现时只能是泉水或井水。《创世记》没有明显地把这个"喷泉"说成是生命之水，但象征性地说明了这一点。亚当和夏娃被逐出伊甸园后，就失去了树木和生命之水；而到圣经的结尾处，树木和生命之水又得到恢复来拯救人类(《启示录》22:1—2)。因此这两个意象成为圣经叙事开头与结尾最明显的象征，它们象征了人类失去的但最终又复得的世界。

圣经的中部有以西结预言。这部分内容是在"巴比伦囚虏"时期[①] 写的，表达了被囚虏的犹太人盼望返回自己的家园。他们回到家园后要做的第一件事就是重建圣殿，恢复他们崇拜的中心。《以西结书》(47:1—17) 中说，圣殿一建好，殿的门槛下就涌出一股泉水，随之变成一条大河向东流去，沿河两岸生长了许多树木。《撒迦利亚书》(13:1)也有类似的说法，它预言了在耶路撒冷将开一个"泉源"(《撒迦利亚书》中有两个完全不同的说法，此处取其第二个说法)。

这两位先知也预言了雨和"福如甘霖而降"(《以西结书》34:26)，虽然这里雨的语境是指农业而不是畜牧业。雨如果降得不适时可以造成灾难，因此这里所说的雨用词是谨慎的[②]。《撒迦利亚书》(14:17—19)说，一旦圣殿中的崇拜中心恢复了，那些没有每年一次来耶路撒冷朝圣的犹太人就得不到雨水。接着他又想到有些犹太人将住在埃及，那儿是没有雨的，但一位警觉的上帝将看顾这些罪人，给他们洪水。不管怎么说，圣经中活水与死水的区别是至关重要的。《钦定译本》《创世记》(26:19) 中的"泉水"原文是"活水"。《新约》把"活水"认同为福音(《约翰福音》4:10)，而圣经在近结尾处所说的就是邀请得救的人们都来喝生命之水(《启示录》22:17)。

---

① "巴比伦囚虏"时期：指公元前 6 世纪耶路撒冷陷落，大批犹太人被俘至巴比伦。

② "这里所说的雨用词是谨慎的"：此处圣经中有"时雨"一词。

我们说过圣经中每个启示的或理想的意象都有一个恶魔相对应。恶魔意象又分为两类：一类是模仿－恶魔，它和异教国家的一度兴旺有关；另一类是明显的恶魔，即等待着他们的是因干旱而造成的赤地千里。水的模仿－恶魔意象包括历史上的尼罗河、幼发拉底河和底格里斯河。这些河流给了埃及、巴比伦和亚述以生命和力量，也给了地中海和波斯湾异教徒的航运贸易以勃勃生机，尤其是腓尼基人的海上贸易十分兴旺。由于腓尼基的重要城市推罗是以西结谴责的目标之一，因此我们听到了不少有关这个城市最终衰败成为一堆不毛的岩石的说法（在希伯来文中"推罗"和"岩石"十分相近，可以成为双关语）。同样，《启示录》中的大淫妇，即巴比伦和罗马，也将丢失掉她的航运贸易。（《启示录》18：19）

最富戏剧性的恶魔意象是死海，海里充满了盐，任何生物都不能在其中或四周生存。在《以西结书》里，泉水从重建的圣殿门槛下涌出，向东流去，进入死海，从而使死海获得生命（《以西结书》47：8说"使水变甜"；《撒迦利亚书》14：8也有类似的说法）。《启示录》的作者在许多具体细节上都得之于《以西结书》。他说末日来临时"海也不再有了"（《启示录》21：1），也就是说，不再有死海了，也就不再有死水了，也就不再有死亡了。虽然在《创世记》（19）中没有明说，但按照传统的看法，恶魔的城市所多玛和蛾摩拉是沉到死海的底下去的。以西结预言推罗的命运也与此相似。（《以西结书》26：19）

我们在《创世记》一开始所见的浑沌空虚也同恶魔的海紧密相关。我们记得在伊甸园的故事里似乎假定地底下有一个淡水海，从那里涌出了伊甸园的四条河。在天的上面比雨云要高得多的地方显然也有一个淡水海（《创世记》1：7；参见《诗篇》148：4）。历史上只有一次这两处淡水成为灾难，它们既冲决了天，也冲决了地，加大了洪水的水势（《创世记》7：11）。因此从一定意义上说，洪水取消了创世，使世界回到了混沌。在巴比伦人的创世圣歌《埃努玛·埃力希》中，淡水海之神艾伯修被杀害。他的遗孀，咸水或"苦"水之神苔莫

特以毁坏来威胁诸神。主神马杜克把她杀了，劈为两半，一半造成天，另一半造成地。《创世记》开始的记叙有相似之处：以"苍穹"把水上下分开，随之出现的世界是一片空虚(tobu)混沌，渊(tobom)面黑暗。据说根据词源学，希伯来词 tobu 和 tobom 与苔莫特是同源词。《旧约》中还有许多别的有关创世的典故，像杀死一条龙或一个怪物之说，这些我们下面还将谈到。苔莫特并没有被明显地说成是怪物，但她给一群怪物哺乳，而这群怪物必定是从某个地方留传下来的后代。

洪水本身既可以从神愤怒和报复的意象意义上看成是恶魔意象，也可以看成是拯救意象，这取决于我们是从挪亚和他家人的观点来看，还是从所有别人的角度来看。类似的双重语境还出现在以色列人穿过红海的记载中，追赶以色列人的埃及军队被合拢恢复原状的海水所淹没。这一节给洪水故事，实际上是给圣经中所有水的意象，增加了一个象征的方面。洪水中鱼的情况如何？这是一个未能得到解答的老问题。就象征的意义来说，有一种解释是：洪水从未退却，我们全都是生活在象征意义上的水下想象世界中的鱼类。被淹没的军队也同样是后来象征意义上的黑暗与死亡的埃及。因此，挪亚的水灾(《彼得前书》3:21)和穿越红海(《哥林多书》10:2)在《新约》中被认为是不同形式的神圣洗礼。在施洗礼时，受洗的人被象征性地淹没在旧世界，而醒来时已到达彼岸的新世界。同样，也就有了这样一种象征：在启示之后，获救的人们能够生活在生命之水中，正如人们现在生活在空气中。

对于沙漠的居民来说，水是一个生死攸关的问题。以色列人旅居沙漠四十年的记载穿插了许多和水有关的记叙，其中有摩西击石引水的著名故事(《民数记》20:11)。由于他的行为狂妄，因此被拒绝进入应许之地。有一则离奇的传奇说，有个灵磐石随着以色列人行进，一到宿营地就停下流出水来。保罗提到了这个传说(《哥林多书》10:4)，他并不在乎这是否符合历史事实，而是迫不及待地把这个

灵磐石说成是基督的身体。当基督的身体在十字架上被枪扎的时候，也有水流出来(《约翰福音》19:34)。有一首著名的十八世纪的赞美诗《世纪之石，为我开裂》，就是在这个类型学的基础上产生的。

树的意象也遵循同样的一般模式。《创世记》(2:9)中提到了两棵树，生命树和区分善恶的禁树。从隐喻的意义上说，它们是同一棵树。就我们现在所知，禁树显然和性行为的发现有关，而生命之树则是我们称之为"失去的阴茎图象"(现在已经不存在的生殖方式)的神话之一。[3]禁树有一条该诅咒的蛇，没精打采地贴地爬行离它而去。如果用同样的意象，那么生命之树就有一条直立的智慧和知识之蛇穿过树枝往上爬行，就像被称为生命力瑜伽的印度体系中的意象一样。《创世记》中并没有谈到这一点，但我们应该记住这个事实，意象并非生来就分成好的坏的，启示的或恶魔的。它属于哪一类要靠语境而定。蛇由于在伊甸园的故事中所扮演的角色，因此按照圣经的传统通常总是罪恶的意象，但是它也可能成为智慧的象征(《马太福音》10:16)或治愈伤病的象征(《民数记》21:9)，就像希腊神话中的蛇一样。希西家登王位后害怕对蛇的膜拜(《列王纪下》18:4)。实际上《创世记》中把蛇说成"狡诈的"背叛，也许就反映了希西家的这种畏惧。

在树和水两者中，把王室隐喻的原则用于树比用于水要容易，因为生命之树，就像华兹华斯所说，是"一棵包容了许多树的树"。在《以西结书》(47:7)里，它是"许许多多的树木"；在《启示录》(22:2)里，是十二棵树，或者至少是一棵树结了十二种果子，这也属于王室隐喻。依据同样的原则，生命之树，除了作为知识禁树的一面，它应该是伊甸园里所有的树。由于知识禁树和性行为有关，因此这两种树都可能被认为是无花果树或枣椰树或者其它有两性区别的树。但是在中世纪只有一种拉丁文本圣经，禁树就被认为是苹果树，因为拉丁文 malum 有邪恶和苹果两个意思。在《失乐园》中，禁树仍然是苹果树。不管怎么说，它是一棵果树，而且亚当在堕落之前，显

然完全靠树上的果子为生。因此生命之树提供了食物，从象征的意义上说，也就是提供了生命本身，提供了对伤病的治愈(《启示录》22:2)。

"树汁"这个词在《钦定译本》中只出现了一次(《诗篇》104:16)，而在动物意象中特别强调血是动物的"生命"(《创世记》9:4 及其它章节)。对于树来说，与此相应的意象则是树脂、树胶、油脂或其它类似的汁液，它们代表树的生命或体内精华。这些汁液中有珍珠(《创世记》2:12)，"基列的乳香"(《耶利米书》8:22)，它也是治病的药剂，还有东方三博士之一献给儿时基督的乳香和没药(《马太福音》2:11)。这后两种药物在植物中的价值显然被认为和黄金在矿物中的价值相同。它们，尤其没药，也是基督受难的象征(《马可福音》15:23)。处于最中心地位的"涂油"意象与弥赛亚或基督相关，它以隐喻的方式暗示基督的身体就是生命之树。(由此可以假定当时用的油是植物油，例如橄榄油——至少在这种情况下不可能假定是用石油。)因此对于基督教徒来说，很容易把《启示录》(22)中的生命之树和水象征性地分别认定为圣餐和洗礼这两件圣事。

当语境是恶魔的模仿时，圣经常常从别的神话学中模仿意象和中心事件。世界各地的神话学不仅有生命之树或食物供给者的象征，而且有"世界之树"。这世界之树有时被认为就是生命之树，有时又认为不是。它代表了神话宇宙的垂直视角(axis mundi)。在这个神话宇宙中，大地位于中间，在它的上方和下方各有一个世界。世界之树的根在下方世界，而枝叶一直伸到天空以外(在经过进一步加工的神话中，把行星说成是它结的果子)。斯堪的纳维亚的乾坤树①和著名的苗圃故事中的豆茎都是世界之树的亲缘植物。在《以西结书》(31)中，作者把亚述同埃及相联系，[4]生动地把亚述的权力描述成

① 乾坤树，取自北欧神话，据称此树为大白腊树，接天入地，连天、地、黄泉为一体。

一棵这样的大树，而这棵树最终被一个更强的敌人砍倒，“伊甸的一切树……都在阴府受了安慰”(31:16)。随后，在《但以理书》中有一棵树，显然是取自《以西结书》的，其高顶天，从地极都能看见。这棵树被认为就是尼布甲尼撒王和短命的巴比伦王权(《但以理书》4:10及以后)。

基督的十字架同红海一样，既是恶魔意象又是赎救意象，取决于从什么角度来看它。作为人对上帝的行为的意象，它纯粹是恶魔的。《申命记》(21:23)说，“被挂(在树上)的人是在神面前受诅咒的。”保罗谈到这一节时(《加拉太书》3:13)，不是仅仅把它同耶稣被钉死在十字架相联系，而是把它同基督作为人类罪恶的共同替罪羊相联系。关于这一点下面还要谈到。也许正如布莱克所说，把挂在树上和神的诅咒相联系，表明了伊甸园树木意象隐喻意义的扩展。亚当堕落前在隐喻的意义上他自己就是一棵生命之树，而堕落后他就依附于他所选择的那棵失意的性之树——按照布莱克所说，被缚在植物的茎干上。这也许可以解释为什么耶稣会诅咒不结果子的无花果树(《马太福音》21:19)。我们可以用希腊语中 anthropos (人类)和 anatrope(树)这一双关语，把上面所说树的意象略加改变，就可以得到人是“倒立的树”的意象，人的头发相当于树根。[5]这个意象并非出自圣经，而是从中世纪保留下来的，尽管那时希腊文受到普遍忽视。在马韦尔① 的《在阿普顿房上》和布莱克的《欧洲》“序曲”中都有明显的表现。塔罗纸牌②中倒吊着的人，一只脚被捆着，两腿成十字，但并不令人感到是在受难，有可能和这同一个复合的意象有关。

乐园中树和水的意象也出现在个人的生活中。《诗篇》一开始就

---

① 马韦尔(1621—1676)，英国玄学派诗人。

② 塔罗纸牌，共22张，其中21张画有各种传说中的图像。

说好人“像一棵树，栽在溪水旁”；在《山上宝训》① 中，良好的和腐烂的果树意象占有重要地位。在《雅歌》里，这一意象延伸到了新娘的身体，把她比作“关锁的园，封闭的泉”(4:17)，而这意象的延伸必须在了解了别的几类意象后才能达到。在所罗门王的宫殿里，两根独立的立柱雅斤和波阿斯和那个神秘的“铜海”(《列王纪上》7:21—23)，也许表示了树和生命之水的意象在同一个建筑体中相结合。另一个和历史相联系的生命之树的意象是“枝条”，作为大卫② 的直系后代弥赛亚③ 的别称。这在《以赛亚书》(11:1)中出现在“从耶西(大卫的父亲)的本必发出一枝条”这句话中。因此，耶西之树成为中世纪大教堂的建筑师们爱用的图像，尤其是用在印花玻璃上。

畜牧和农业意象同乐园中的绿洲意象自然重叠。《诗篇》(23)中的青青草地和静静流水同属于放牧和农作意象。牛群在畜牧中所占比重并不小于羊群，因此在纯粹的隐喻中，没有理由不让牛在基督教会的意象中也占有和羊同样重要的位置。但是公牛在整个西亚十分普遍地被作为丰产的象征(所罗门王的宫殿里有公牛的意象)，因此圣经中喜欢提到羊也许部分地是作为一种与之相对立的仪规。我们已经提起过亚伦偶像崇拜和耶罗波安④ 分裂教派的“金牛犊”⑤，它实际上是头公牛。在《新约》时代，“从创世以来被杀”的基督的羔羊(《创世记》13:8)，其对手就是密特拉教中的公牛，[6]它的牺牲同样重复了创世的神话。动物意象的恶魔方面照例是像羊圈的敌人狼那样的食肉猛兽。在圣经开头部分讲到凶恶的宁录，他是巴比伦王国和亚述的缔造者，被描写为“在耶和华面前是个英勇的猎户”(《创世记》10:9)。他的猎物很可能是狮子，与其说是为了食用，不如说

① 《山上宝训》，耶稣在山上对门徒的训示。
② 大卫(？—963BC)，古以色列国国王，据基督教圣经载，系耶稣的祖先。
③ 弥赛亚，基督教徒心目中的救世主耶稣。
④ 耶罗波安，公元前十世纪以色列第一代国王。
⑤ “金牛犊”，古以色列人崇拜的偶像。

是一种宗教仪规。后来，猎户以扫① 把继承权给了雅各，标志了猎食经济被牧场经营所取代。《五经》② 中对“清洁的”和“不洁的”动物作了详细说明，十分切合后来的生活方式的需要。

马是武士贵族的主要意象，它在圣经动物之中一直保持着这个形象。驴是负重之兽，常常是既笨又固执，但却坚韧而又谦恭，有高得多的象征声誉。驴作为虽持异议但却默认的肉身——阿西西的圣方济各③ 的“驴兄弟”——它和道成肉身的肉身相关，因此成为驼载耶稣胜利进入耶路撒冷的适合的牲畜。《出埃及记》(34:19) 的立约规定了一切头生的公动物，包括人，都是献给上帝的牺牲，但又具体指出唯有驴和人一样可以用羊羔“代赎”。到中世纪时期对驴举行的宗教仪式，不管是出自模仿或是来自基督教以前时期的驴崇拜，都包含了对艰苦和被迫劳作的象征的赞颂，而这一象征正代表了世界上大多数人的命运。《马太福音》(2:1) 中的博士按传统的说法是三个王，他们像别的王一样依靠下面这些帮助：

> 阿拉伯的黄金，
> 沙巴的乳香和香膏，
> 教堂里的郁金香，
> 驴子的英勇。[7]

动物中明显的恶魔有豺和鬣狗，它们同遭到毁坏和遗弃的王国相关。这些王国中有许多处在幻影世界的边缘，在这里你难以找出动物和恶魔区域的分界线。因此在《以赛亚书》中对巴比伦的毁灭是这样预言的：

---

① 以扫，圣经故事人物，以撒和利百加之子，将长子名分卖给其孪生兄弟雅各。

② 《五经》，圣经的首五卷。

③ 方济各(1182—1226)，天主教方济各会创始人，意大利主保圣人。

只有旷野的走兽卧在那里，咆哮的兽满了房屋；鸵鸟住在那里，野山羊在那里跳舞。

豺狼必在他宫中呼号，野狗必在他华美殿内吼叫；巴比伦受罚的时候临近，他的日子必不长久。（《以赛亚书》13:21—22）

其中许多词译得很相近：像"旷野的走兽"(tziim)，居住在无水之地(tziyya)（见《路加福音》11:24）。其背景中的意象是被基督教前神话中的死亡之神莫特控制的夏末焦干无水的世界。此外还有各种各样的龙，海里的和陆上的①。在圣经里龙好像一直是邪恶之兽，这或许也因为在别的神话里它是丰产的象征的缘故。圣经意象中更重要的是河马和鳄鱼两个巨兽，它们出现在《约伯记》(40—41）中，不过我们现在暂不打算谈它们。

《旧约》中农业的象征以面包和酒为主，流行于反对周围迦南人的迷信的主要地区。把自然界，尤其是植物自然界视为女性——以丰产给世界带来生命的母亲，可以说是神话学中象征的需要。因此古代社会广为流传的神话是：一位母亲之神由一位从属于她的男性陪同，他可能是她的儿子，或是她的情夫，或是她用于祭祠的牺牲者，这取决于在生长与死亡的循环中强调哪一个阶段。圣经的攻击目标之一是企图润滑丰产循环之轮的巫术。这种巫术被称为同情之魔法，是依据模仿的原则发生的，譬如把水泼在地上，使天下雨。圣经中先知们谴责这类巫术，反对把自然作为偶像崇拜，是为了说明自然中除了某种邪恶和奸诈，没有任何神圣的存在或人格会对这些巫术作出响应。

人们熟知对母亲之神及其正在死亡之神的崇拜的特征。男性之

---

① 此外还有各种各样的龙，海里的和陆上的：此处"龙"原文为"dragon"。圣经中"dragon"指大蛇、鲸、鳄鱼、豺等。

神的出生、婚娶和作为牺牲的死亡，代表了谷物和葡萄生长与收获的循环，也包含在这个循环之中。他的死受到一支妇女合唱队的哀悼，她们代表了将继续来临但却隐而不露的丰产。一年之中，在丰收和酿酒之后来到的是死亡的季节，这个时候丰产处于休眠状态但仍然继续存在。以西结在巴比伦看见了在耶路撒冷的废弃的殿里有一些妇女在为搭模斯或阿多尼斯哭泣(《以西结书》8:14)。撒加利亚说到这个哀悼仪式时，联系到一个名叫哈达临门的丰产之神，把它同异教权力衰亡而产生的灾难相关联，还把它同新生的犹太人中的同情精神相对比。这些犹太人，按圣经所说，“必仰望他，就是他们所扎的”(《撒加利亚书》12:10)。《约翰福音》(19:37) 引用了这句话：“他们要仰望自己所扎的人。”这表明福音书的作者十分清楚地意识到耶稣周围的正在死亡之神的意象。伴随着耶稣的还有一支表示哀悼的“耶路撒冷的女子”妇女合唱队(《路加福音》23:28)。哀悼中还保留了也许原本是巫术的内容：对于以收割的方式来“杀死”庄稼表示某种不安。

这种巫术行为方式在名为“阿多尼斯的花园”的仪式中最为明显：把用强制生长法在坛子里培育的植物扔进水里，作为一种求雨的符咒。扔坛子的也是一群妇女。这些坛子据说和女性的性器官有象征性的联系。如果是这样，它们就会被认为不仅刺激土地丰产，也刺激女性多产。《以赛亚书》(17:10—11)对此作了朦胧的预言：

> 因你忘记救你的神，不记念你能力的磐石；所以你栽上佳美的树秧子，插上异样的栽子。
>
> 栽种的日子，你周围圈上篱笆，又到早晨使你所种的开花；但在愁苦极其伤痛的日子，所收割的都飞去了。

所从事的事情越痛苦，越能激起强烈的感情，就越能吸引与这事有关的神灵的关注，不管是什么神灵。这种感觉也是相信魔法而

产生的自然结果。在求雨的时候用刀把自己的身体割出血来，不仅是用一种戏剧性的方法来表达对雨的渴望，而且也是把拜神者的身体认同于雨神的身体。以利亚[1]曾嘲弄崇拜丰产之神巴力的那些先知们用刀枪自割自刺(《列王纪上》12:28)；何西阿也谴责那些“为求五谷新酒自割”的人们(《何西阿书》7:14；《钦定译本》中用“聚集”而非“自割”是误译)。

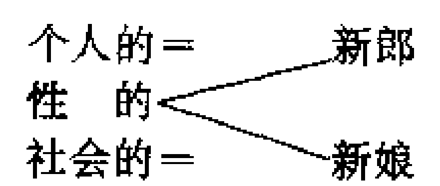
在《福音书》中，收获和酿酒常被用作启示的象征。圣餐仪式把植物世界的面包和酒与动物世界的身体和血相认同，并把两者都与基督的身体相认同。这个说法在耶稣受难故事的开始就确立了(《马太福音》26:26—29 及其它章节)。《对观福音书》的作者[2]代表耶稣说在他的国里喝“新酒”，而“新酒”的意象也出现在《约翰福音》(2)关于迦拿娶亲筵席的记叙中。约翰在谈到最后的晚餐时没有提到圣餐，但耶稣在讲话中说他自己是“真葡萄树”(《约翰福音》15:1)。此外，圣餐还是以色列人和上帝之间契约的预示原型(《出埃及记》24:6—8)，是沙漠中提供的吗哪(见《约翰福音》6:49—50)。认为酒和血是同一体就是把动物世界和植物世界合为一体，认为酒和水是同一体(《约翰福音》2:9)或认为血和水是同一体(《约翰一书》5:6)就是把动物、植物两个世界和乐园合为一体。

在《旧约》中，象征性的饭食主要是面包和酒，虽然并不总是只有这两样。在撒冷王麦基洗德迎接亚伯兰的时候(《创世记》14:18)，在《箴言》(9:5) 中智慧摆的筵席上，在大卫为庆祝神的约柜进入耶路撒冷而设的盛宴上(《撒母耳记下》6:19)，都出现过这种饭食的象征。这些事例的类型学意义我们随后将会见到。恶魔的意象象征了在最后的日子，灾难以愤怒的收获和酿酒降临到敌对的和不忠的人身上，也就是说把人类做成食物使它被死亡吞食。这类意象中最著

① 以利亚，公元前九 世纪以色列的先知。
② 《对观福音书》的作者，指马太、马可或路加。

名的是《以赛亚书》(63)所说的以东的脚踏榨葡萄汁机。在这一章里，和通常一样，酒也被认同于血。在《新约》中与此对应的是《启示录》(14:14 及其后)所描写的极为愤怒的收获与酿酒景象。《列王纪下》(18:27)亚述的拉伯沙基在讲话中提到了一个相应的圣餐恶魔意象：粪和尿；而这正好和他自已对“有粮食和葡萄园”(23)的“应许之地”的描述形成对照。

圣经中城市的意象是比较容易解释的。我们只要首先对人类生活本身进行分类，就可以对这类意象作出解释。我们已经提到，畜牧、农业和城市生活代表了动物、植物和矿物世界经过启示的或理想化的变革，分别成为具有人类形态与意义的环境。对于人类生活本身，启示的或理想化的意象是什么呢？我们一提出这个问题，就被扔回到了王室的隐喻。人类生活只有作为个人生活和社会生活的一种互相交替，既可以成为从属者，又可以成为逃避者，才会是理想的，除此不可能有理想的生活。然而，人类的意象就像希腊文的名词，既有单数和多数形态，又有双数形态，既有个人的和社会的形态，又有性别的形态，而这就提供了融合这两者的方法。王室隐喻的个体成员，即隐身的王，和社会成员，即他所统治的王国，是相关联的，就像新郎和新娘相关联一样。而男人和女人之间的性的连结，从象征的意义上说就是把两个身体认同为一个肉体，成为充分表明上帝和人的隐喻关系的意象。因此：



我们应该注意到，这就使得基督的弥赛亚形象在象征的意义上不仅仅是唯一的个人，那个的确有权说“我是”的唯一的人，而且是唯一的男人。所有他的人民的“灵魂”，无论男女，都是象征性的女

人，她们构成了教堂。在《启示录》(21:2)中，教堂被认同为新娘。一位早期的基督教作家曾说，“男人是基督，女人是教堂”(《克雷芒二世书》14:2)，而在耶稣所讲的有关他的王国的道德故事中，婚礼是他喜爱用的意象。

《雅歌》中的情歌也许原来说的是青年村民，他们的角色类似英格兰乡间五朔节的男女主人。但是这首诗和所罗门的联系把它象征性地延伸成为一个国王和一位“黑而标致”的新娘的婚礼。新娘代表了国王的肥沃的土地，她的身体被比作这片土地的某些部分。“你的鼻子仿佛朝大马色的黎巴嫩塔”(《雅歌》7:4)。如果这位新娘的美貌不是象征性的，很难认为这句诗是对她的赞扬。从类型学的观点来看，对于基督教徒来说不难把这首诗看成是表达基督对他的新娘，即教堂的爱，主要的区别只是基督教作为一个从城市传向城市的城市宗教，和以色列以“应许之地”而取得的土地没有直接的联系。在《以赛亚书》(62:4)的近结尾部分，同样形象的这块土地嫁给了它的统治者(即它的真正的统治者或上帝)：

> 你必不再称为撇弃的，你的地也不再称为荒凉的；你却要称为我所喜悦的，你的地也必称为有夫之妇；因为耶和华喜悦你，你的地也必归他。

新娘由于一直在寻找自己所爱的人(《雅歌》1:6)，因此还没有自己的葡萄园。这个新娘的意象和《诗篇》(45)的意象重叠，后者描述的显然是王室的婚姻：来自别国的新娘被命令抛弃自己的家乡而投向她的新家。另一个来自异邦的新娘是路得①。尽管她的曾孙是大卫王，但她本人却社会地位较低。她那有趣的故事和收获的意象是紧密相连的。

---

① 路得：有关路得的故事见《路得记》。

对新郎和新娘形象的恶魔模仿显然是大淫妇。她是巴比伦，坐在罗马的七座山上，是反基督的情妇。通常她被认为与异教王国的统治阶级为同一体，但其中暗含的暴君与暴君的牺牲者（除了基督徒之外）之间的区别并不明确。《启示录》中的大淫妇手中拿着一只盛满了圣者和殉道者的血的金杯，这是从《耶利米书》(51:7)中取来的形象。在这里我们看到了血和酒与杯子的性的意象之间在隐喻意义上的认同：它的启示的对应物将是耶稣在制作圣餐时所拿的杯子（《哥林多前书》11:25），在这里血和酒再次被认为一体。后来的传奇把这个杯子说成是圣杯①，又说当基督被钉在十字架上血从枪刺的伤口流出来时，这杯子就被端着紧靠在他的身旁。

在基督的生活中有两个象征性的妇女在意象中紧密相连，一个是童贞女母亲，另一个是新娘，后者是他的人民的身体。《雅歌》中的新娘也就是由圣灵使她怀孕的童贞女玛利亚。风吹进了关锁的园内（《雅歌》4:12—16），这关锁的园就是童贞女玛利亚的身体。圣母玛利亚被她的圣子加冕，是中世纪绘画中十分普遍的画题，也与母亲和新娘的意象相关。同时，基督之死在后来的神学中解释为平息圣父对人类罪恶的愤怒。如果有人要把这构成一个恶魔形式，就会发现有些线索很像俄狄浦斯传奇的基本情节——一个杀父娶母的国王的故事。在亚当的故事中有俄狄浦斯故事的踪迹：亚当的母亲，如果说他有母亲的话，就是地上的尘土。在她和他的父亲断了联系之后，又回归到土地的身上（《创世记》2:7；3:19）。

叶芝从俄狄浦斯神话和基督教神话的对比中，精心构建了一个历史的循环理论，不过在我看来这是转移话题的东西。的确，俄狄浦斯属于悲剧，而基督属于神圣的喜剧。但悲剧如实地反映人类的状况，而喜剧通常通过某种神秘和意想不到的情节转折而获得快乐的结局。因此可以比较简单地把基督教神话看成是俄狄浦斯神话的

---

① 圣杯，基督在最后晚餐时用的杯子。

喜剧的翻版。在这种语境中，“喜剧的”意味着“启示的”或“理想的”。从基督教的观点来看，俄狄浦斯神话至少就其索福克勒斯的形态来看，并不是一个恶魔的模仿，而是世俗的或超圣经的类型。《旧约》中有流便的故事。流便虽然是雅各或以色列① 的长子，但却失去了继承权，因为他犯了在父权制社会最大的罪过，和他父亲的一个妻子——并非他的生母——同寝。这个故事有十分清晰的俄狄浦斯轮廓(《创世记》35:22)。

城市的意象自然是集中在耶路撒冷。城在象征的意义上都是女性，正如“metropolis”(大都市)一词所提示我们的，是“母亲的城市”。②。从性的意象来看，男性和女性的关系是以两种方式表现的，取决于以双方的身体还是仅仅以双方的性器官为基础。前者男性在上女性在下；后者男性在中间，女性包围着男性。在神话中，没有一种普遍的说法是没有很多例外的，但我们知道在所有地中海和近东国家，除了埃及，都有一种把天作为男性，而把地作为女性的趋向。全男性的基督教圣父、圣子、圣灵三位一体的隐喻核心很可能是天空、太阳和空气。而位于新娘的城市中心的神殿(这里的神通常是男性)，则表示了男性与女性关系的后一种表现方式。耶路撒冷圣殿分三部分：外殿是市场，内殿是信徒的聚集地，最内为至圣殿，是代表上帝存在的地方，用帐幕遮挡，大祭司每年进入一次(《希伯来书》9:7)。(我在这里并不着重于历史的准确性，而着重于《新约》，特别是《希伯来书》的使徒书信中对它的类型学应用。)圣经中提到了把异教的神像或祭坛放进圣殿的亵渎行为，而人们可以看见的上帝的肉身来到就成为其启示的对立面。因此耶稣死时，耶路撒冷圣殿的帐幕从顶到底裂为两半(《马太福音》27:51)。据保罗说，耶稣拆

① 以色列，雅各的别名。
② “母亲的城市”，metropolis 源于希腊文，由 metro“母亲”+polis “城市”构成。

毁了中间隔断的墙(《以弗所书》2:14);他净化外殿的行动有十分重要的象征意义,因而约翰把它放在他一生业绩的开端。耶稣治病的典型方法是把“魔鬼”驱逐出被附着者的身体。由于每个人的身体是一座上帝的圣殿(《哥林多前书》3:16),而我们每个人生来就被魔鬼控制,因此驱逐魔鬼在象征的意义上也就和净化圣殿属同一行动。这个过程在启示中完成:《启示录》的作者强调在新耶路撒冷不再有神殿,因为基督的身体取代了它(《启示录》21:22)。新郎和新娘的最终完美结合就是两个身体完全交织在一起,再也不会像布莱克那样把它象征为“从隐秘的地方进来一个自命不凡的高高的教士”。[9]

在这个相同的隐喻构成物中,基督不仅是殿的本身,而且是殿的基石,而基督教会的每个成员都是这个殿的一个石块。《诗篇》(118:22)中有这样的诗句:“匠人所弃的石头,已成了房角的头块石头。”这句诗在《新约》中被多次引用(例如《使徒行传》4:11)。而且,我们还看到这样的说法,在一个没有死亡的世界,石头和别的任何东西一样也是活着的:

> 主乃活石,固然是被人所弃的,却是被神所拣选、所宝贵的。
>
> 你们来到主面前,也就像活石,被建造成为灵宫,作圣洁的祭司……
>
> (《彼得前书》2:4—5)

在基督教早期著作《赫玛牧人书》中,对这一隐喻有十分详尽甚至过于冗长的记叙,和上面简明而又透彻的说法形成明显的对照。《启示录》也有许多暗指活石意象的说法,也就是后来在炼金术的象征中所详细谈到的那种类型。“白石”(2:17)的隐喻意义可以是“白衣”(3:5);后来在《钦定译本》中说“天使”(15:6)穿着“细麻衣”(linon),但是在更具权威性的文本中说“天使”是穿着“宝石”(lithon)的。后面

这个翻译也许可以再次说明关于石头的意象。

耶路撒冷位于山的顶端，因此它象征性地成为世界最高点。《诗篇》(122:4)说，“众支派，就是耶和华的支派，上那里去”。这里所指的地点，就是耶路撒冷。它的圣殿高接天空，正如其魔鬼的模仿巴别塔曾企图达到的那样(《创世记》11:4)。巴别塔的建造由于言语混乱而失败，这和《西番雅书》(3:9) 中耶和华许诺给恢复后的以色列“纯净的言语”成为对照。巴别塔的模式是曾座落在美索不达米亚的城市里的金字形神塔，这座塔也被认为是天地之间的连接塔。《诗篇》的后面部分被称为“登高”圣诗或“梯度”圣诗，因为它和登山到圣殿的仪规有关。这种登高据说并非盘旋往上的；如果是盘旋登高，它倒对一个广为流传的象征性程式作了有趣的补充。这个程式在文学中从但丁的“炼狱篇”扩展到艾略特、叶芝和庞德的盘旋阶梯。圣经中最著名的例子是《创世记》(28:12) 中雅各梦见的梯子(ladder)。当时天使们在梯子上上去下来，因此它显然是个楼梯(staircase) 而不是那种只可以供单人上下的窄梯子(ladder)。

一座处于这个位置的城或建筑物也就是世界的拱顶石。[11]移开它，就会释放出各种造成混乱的力量。《诗篇》屡屡地把上帝的圣殿或圣城和控制它底下的“洪水”象征性地联系在一起。例如《诗篇》(24)就把建立在混乱之上的世界和进入圣殿的行列联系在一起。耶稣强调了把建筑物建在岩石上的重要性。他说他的教堂也要建在磐石上，“阴间的权柄，不能胜过它”(《马太福音》16:18)，后面的这句话就包含了控制混乱的世界的意象。由于“城造在山上，是不能隐藏的”(《马太福音》5:14)，因此造在岩石上的教堂可能也被看成就是造在山上。后来奥古斯丁在停在阿勒山的诺亚方舟里看见了一个《旧约》型的教堂[12]。在五旬节时圣灵赐给使徒们以口才(《使徒行传》2)，这段记叙和巴别塔以及言语的混乱成为启示的对比。西奈戒

律① 也是在一座山上授予的，依据传统也应在五旬节。无论什么人或什么物，只要是被天火所烧，不管是仁慈的火还是忿怒的火，都象征性地发生在世界的最高峰。

随着圣经的进展，我们发现圣地越变越小。如果说伊甸园的范围是从埃及伸展到印度，那么对于两个人来说它提供了相当宽阔的空间。也就是说，它是一个完整的世界：一个没有人群拥挤的社会，一个并不孤独的离群索居地。亚伯拉罕得到的“应许之地”就小得多了，但对于牧畜经济来说仍有足够的范围。约书亚得到的“应许之地”就更小了。在多数《钦定译本》的背面都有一张被十二个部落分割的迦南地图，这张图所示的范围就是以色列人希望获得的土地，而不是他们已经长期占有的土地。随之而来的王国和占领地的分割，把圣地的范围又削减到犹太王国，然后是耶路撒冷，再然后是圣殿，最后是圣殿里面的至圣殿。由于安条克四世的亵渎②，也许随后还有卡利古拉③ 的有意重复这种亵渎，[13]圣地的最后一点遗迹就此消失了。

对于基督教来说，这表明不可能再有一个中心的圣地。弥赛亚本人就是个没有居所的流浪者(《路加福音》9:58)。而且基督教不像犹太教那样，它没有以耶路撒冷为象征性的中心，尽管耶稣同意把它作为一个临时的中心地(《约翰福音》4:20 及以后)。后来，罗马成为基督教的总部，但是使罗马变得神圣不可侵犯的是它的管理职能，这是基督教的一个典型特点。同基督教的传播象征性地相连结的是，人逐步回到伊甸园和《诗篇》(23)中所描绘的受到指引的游牧世界，其类型是在《诗篇》中常出现的修辞手段：把神殿称为“幕屋”，也就是野外的可以移动的神殿。

---

① 西奈戒律，据圣经载，西奈山为上帝授摩西十诫之处。

② 安条克四世的亵渎，指公元前 168 年，罗马皇帝安条克四世在圣殿祭坛上向宙斯献祭。

③ 卡利古拉(12--41)，罗马皇帝。

侵犯圣地的概念是个十分古远的概念，例如，埃及王室墓的建造就采取了十分精心的预防措施，阻止小偷盗墓。古代乌加里特①的一则神话说，[14]丰饶之神巴力要求有一座神殿，理由是他是唯一没有神殿的神。至上之神厄勒终于同意了他的要求，一个名叫科塔尔②的建筑师说要替他造一座极好的新殿，里面将到处装上神殿的最新发明——窗子。但巴力是个守旧的神，他说他不要任何窗子，因此建筑师决不可给神殿装任何窗子。如果读者曾担任过建筑委员会委员，他就会知道谁是那场争论的赢家：巴力的神殿是有窗子的，死亡之神莫特就是从其中的一扇窗子爬进去把巴力拖出神殿，使他坠入下界。死亡从窗子进来的意象在《耶利米书》(9:21)中一直保留了下来。

自然，也还有模仿之山，上帝的敌人在这些山上有他们的殿堂。据说所罗门用七年时间在锡安山③上建造了神殿，用十三年时间建造了他自己的宫殿，然后又听从他七百个妻子的建议，亲切友好地为摩洛神和基抹神④在锡安山对面的一座山上建立了神殿(《列王纪上》11:7)。所罗门王因他的智慧而获得的声望因此而有所失色，但是在《列王纪》中所描写的这位所罗门王却像梦中人物一样是一位多层面的人物，而历史上的所罗门或许根本就不是一神论者。无论如何，山作为魔鬼的对手的形象与魔鬼的城和魔鬼的殿堂形象一样，它们的出现是与巴比伦、推罗以及其它的假神们的中心相联系的。正是在与巴比伦相联系的情况下，以赛亚向我们讲了他有关明亮之星⑤从天坠落的名言：

---

① 乌加里特，古代迦南人的城市。

② 科塔尔，Kothar－wa－Hasis，意为“聪明和灵巧”，是古代西闪米人所信奉的司掌工艺之神。

③ 锡安山，耶路撒冷山名。

④ 基抹神，古代西闪米特人所崇奉的神。

⑤ 明亮之星，早期基督教教父著作中对堕落以前的撒旦的称呼。

你心里曾说，我要升到天上，我要高举我的宝座在神众星以上；我要坐在聚会的山上，在北方的极处。（《以赛亚书》14:13）

以西结把推罗王推向同样的宇宙学范围，认为他曾经“在神的圣山上”(《以西结书》28:14)。《启示录》中的大淫妇坐在被认为与罗马的山等同的七座山上(《启示录》17:9)。那座启示的或理想化的山在圣经中和后来的意象中都受到同样的对待。伊甸园必定也曾经是世界的最高点：但丁把它放在相对的位置上，放在炼狱的山顶上，而密尔顿将在天上的伊甸园与它下面的“隶属的平原”相对照。尼禄王的罗马有魔鬼的七座山，与其相对应的是启示的七座山。《以斯德拉二记》中记载了这些启示的山。

……七座大山，山上长着玫瑰和百合花，有了这些山我必使你的子女充满快乐。（《以斯德拉二记》2:19)

另一个与都市密切相关的主要意象是与公路和道路相联系的意象。公路与道路是帝国的骨架。这类意象所预示的是赎罪的道路或途径，它们在基督教的意象中占有主要地位。在大多数宗教的意象中也是这样(《马太福音》7:13—14)。首先，有一条非凡的公路，这条路穿过红海，是一切救度之路的原型。《以赛亚书》(11:16) 中有一段话，预言了延伸这条非凡的路，把迷路的以色列人从亚述带回来。在《出埃及记》的记叙中，穿越红海之后接着是长时期曲折与颠沛的流浪。这个形象在书中作为背景，与一条笔直的穿过沙漠的神之道的形象形成对照(《以赛亚书》40:3)。在《约翰福音》的开头，施洗礼者约翰从《以赛亚书》中引用了这行诗，并把它用在基督身上。

把穿越沙漠的小路建成笔直的大道，与《以赛亚书》(35)中所说

的与变沙漠为绿洲的肥沃的意象是相互关联的。布莱克的《天堂与地狱的婚礼》的序曲就是以这一段为基础的，而且还将它扩展成为文明发展的意象，因为它从一个开拓的"声音在旷野中喊叫"发展成为一条宽广的车水马龙的贸易之路。两个以赛亚都对公路的意象有强烈的兴趣(或许这就是将他们的预言合为一部书的一个原因)。第二个以赛亚(《以赛亚书》40—55章的主要作者)在《以赛亚书》(46:4)中说明了当时的建筑情况，当然这只能说是想象中的筑路情况。在《诗篇》(23:3)中，恶魔似的难以摆脱的迷路处境，变成了吃草的羊群在重建的牧人世界里随意游逛。(在《诗篇》23:3中义路用"right-paths"，可能比《钦定译本》中用"righteousness"更准确。)

人类世界的"上面"是精灵或天使的世界，和天空隐喻联系起来。天使也是上帝的创造物，和人一样同是上帝的仆人。《新约》多次告诫人们不要崇拜天使(《哥罗西书》2:18；《启示录》22:9)。《旧约》中特别提到有两类天使：撒拉弗① (《以赛亚书》6与别处)和基路伯(《以西结书》1与别处)。后来神学又发展了一个把天使分成九级的更复杂的结构，而将这两种天使保留分别作为爱的天使和知识天使。中世纪的画家把他们分别画为红色与蓝色，这色彩表明天使的意象来自两重天。上一层天是火热的天体、太阳和星星；下一层天是蓝天，有云彩和飞鸟。根据王室隐喻原则，所有的神灵都来自一个圣灵，即后来的三位一体中的圣灵。圣灵和上述两个意象体联系在一起：和飞鸟，尤其是鸽子联系，和风联系，和闪电般的火焰联系，火焰下到门徒中间，赐他们以舌头(《马太福音》3:16、《约翰福音》3:8,《使徒行传》2:3)。《旧约》中从坛上取下来的火舌就是烧红的炭，由一撒拉弗将它沾在以赛亚的嘴上，这样就使以赛亚有了预言的能力(《以赛亚书》6:7)。《雅各书》(3:6)里提到魔鬼的拙劣模仿，造谣惑众的火舌。所有这些暗示了天使的信使和语言的交流之间存

① 撒拉弗，守卫上帝宝座的六翼天使。

在着特殊的联系：在《加拉太书》(3：19 以及别处)里天使就是为上帝传赐圣经的使者。

人类在目前的状态下是无法生活在火之中的。但是就像水的情况一样，火也有生命之火和死亡之火之分。生命之火烧而不毁，它有光和热，而没有痛苦和破坏。[15]这火出现在《出埃及记》(3:2) 所提到的荆棘之火中，荆棘“被火燃烧，却没有烧毁”。根据隐喻原则，可以将各类的启示存在都看成是在生命之火中燃烧。鸟是圣灵的意象，燃烧着的鸟是长生鸟，有关它的故事后来被认为是耶稣复活的一种形式。在正典圣经中没有长生鸟，除非《钦定译本》的译者在《约伯记》(29:18) 中译成“沙”的那个词就是长生鸟，但长生鸟早在《伪经》的《巴录三书》中就出现了。在关于长生鸟的古英语诗的开头，[16]对长生鸟居住的人间乐园即伊甸园有一段美丽的描述。我们曾提到过这种可能性：生命之树原本被看作是枣椰树，而在希腊文中它叫做“phoinix”①。

同样，生命之树也是一棵在生命之火中燃烧的树，它不仅体现在摩西的荆棘之火中，也体现在《出埃及记》(25:31 及其后)所说的有七个灯盏的灯台或烛台中。在生命之火中燃烧的人类包括被扔进尼布甲尼撒的火窑里的三个犹太人，可是窑里的毁灭之火却神奇地变成了生命之火(《但以里书》3:25)。他们之中还包括中世纪绘画中头上环绕光轮的圣人，以及伊丽莎白时代耶稣会会士部斯威尔所写的美妙圣诞诗中的“燃烧着的婴儿”。把以利亚载往天国的火之车，不管最早的记叙者是怎么看的，在隐喻的意义上就是由他自己的身体转化而成的，而且这火之车的上天，同耶和华降火到迦密山的坛上正相一致(《列王纪上》18:38)。类似的情况是，和耶和华降火相呼应，殿中的坛上升起了火焰(《历代志下》7:1)。直到后来在艾略特的《小吉丁》中还出现了相同的意象：从圣灵之焰降下的火和从赫

① “phoinix”，枣椰树和长生鸟在希腊文中都叫做 phoinix 。

拉克勒斯火葬柴堆升起的火，抵挡住了恶魔的模仿——下投到伦敦的燃烧弹和街市中因此而进发的火。布莱克也借用了以利亚的火之车来建造耶路撒冷。在佩特摩斯的约翰的眼中，这是个闪烁着金子和珠宝的光芒的城市，换句话说，就是一个在生命之火中燃烧的城市。

在魔鬼的模仿的范畴内，各种幽灵都是异教王国的“神灵”和属于显露的魔鬼的妖魔。因此，异教神乃是堕落的或叛逆的天使，这一观念和圣经使用的象征性语言相当一致，不管有关这方面的文本证据可能是多么支离破碎。《旧约》往往倾向于把异教“神”降低为凡俗的国家统治者。所以在《以西结书》(28)中，宇宙学中的“遮掩约柜的基路伯”被认定为推罗王，而在《以赛亚书》(14)中，金星或“早晨之子”则被认定为巴比伦王。《诗篇》(82)也有一段奇异的描述。它像是上帝对众“神”集会的一次讲话。虽然没有否定他们是神，但却把他们降到人类的地位：

> 我曾说，“你们是神，都是至高者的儿子。”
> 然而你们要死，与世人一样；要扑倒，像王子中的一位。
> 《诗篇》(82:6—7)

耶稣曾提到这段话(《约翰福音》10:34)，以表明圣经中已经确立了承受神道的人的概念，尽管它属于否定意义的范畴。

妖魔同天使一样，也和天空的意象相关联。在低空，他们是狂风暴雨的精灵，他们的首领则被称为“空中掌权者的首领”(《以弗所书》2:2)。撒旦从空中闪电般地坠下(《路加福音》10:18)，而邪恶的精灵的居所一向就是没有亮光的酷热的牢房，虽然他们有一些假造的亮光。这一点在圣经中有所暗示，在后来的意象中，如密尔顿的《科摩斯》中，也有明显的说明。所有这类精灵和他们的人间使者，现在只在万圣节意象中以游戏的形式保留下来。但过去，由于在歌

斯底里和虐待狂影响下产生的字面意义的误用，却产生了像烧死巫女之类的各种可怖事件。

在神的世界里，王室的隐喻再次在三位一体的教义中出现。按照教义，这三个“人”就是一个上帝。这三位一体论虽然是从上帝是圣父、圣子和圣灵的圣经用语中得出的十分合乎逻辑的结论，但是在圣经中，除了《约翰一书》，对此并没有明白的说明。《约翰一书》(5:7)说：

> 因为在天国有三者具有明证，即圣父、圣言和圣灵：这三者成为一体。

这段话并不见诸《新约》的早期希腊文本，而是出现在某些拉丁文本中，因此进入了《通俗拉丁语译本》。后来，经过进一步虔诚的伪造，又把它译成希腊文，相继进入了伊拉斯谟编订的《希腊文版新约圣经》，十六世纪中叶的所谓《标准本》，以及《钦定译本》。现代的译者不仅省略了这段话，而且没有在诗行的编号上注明此处有省略。鉴于这段话所具有的历史重要性，这种省略看起来只不过是一种毫无价值的自命公正的做法。人们总倾向于这么想：如果既承认圣经的权威性，又接受三位一体论，那就必须把三位一体论载入圣经才能确立其真实性。这种倾向性十分微妙而又狡诈，是不可能把它忘掉的。

显然，魔鬼的上帝是不可能像这样存在的。但恶魔的首领可以自立为上帝，而且使反基督的各类使者成为自己的化身。这恶魔的首领通常就是撒旦(他的名字意思是敌人或对手，见《民数记》22:22)。有趣的是保罗虽然对反基督作了最为清晰的说明，但却背离了人们通常的态度，没有把这些伪神和人类的统治者联系起来。他一直认为当人类没有把自然力看成是上帝的造物，因而也没有把它视为自己的同类时，自然力就被注入了一种不以人类的意志为转移的神秘力量。在这种情况下，自然力就成了上帝和人类的最可怕

的敌人。当自然力被赋予这种威力时，它们必然毫无例外地成为奴役人类的使者和鼓动人心的信念。这些有关命运轮回之类的信念实际上来自自然法则现象。这就导致了出于迷信而毫无头脑地奉行仪规，或是出于习惯而人为地坚持某些陈腐习俗。与此同时还有一种隐约的担心，害怕不这么做就会招来大祸：

> 但从前你们不认识神的时候，是给那些本来不是神的作奴仆。
>
> 现在你们既然认识神，更可说是被神所认识的，怎么还要归回那些
>
> 懦弱无用的精灵，情愿再给他们作奴仆呢？
>
> 你们谨守着那些日子、月份、节期、年份。(《加拉太书》4:8—10)

因此，对人类社会进行攻击是枉费时日，不管你所持的态度有多么敌对，因为他们是从魔鬼的势力中获取他们真正的力量的。而这些魔鬼如果不是由于人类的无知给他们以威力的话，他们本来是不会有威力的：

> 因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的、以及天空属灵气的恶魔争战。(《以弗所书》6:12)

如果说这话的不是保罗，那也和保罗的观点完全一致。

我们有时会在圣经中看见这种针对盲目崇拜的头脑简单的辩论，比如在《次经》的《耶利米的使徒书》中。这些论述似乎连自己的论点都不知道在哪儿。他们只是把问题集中在：人怎么会去崇拜他明知是自己制造出来的东西呢？正如维科所说：人只懂得他自己制

造的东西(而且只是在一定程度上)。斯多葛派的宇宙力是那种神秘的自然力，它们原来是地区性的，一直避开人类，直到保罗的时代多数都到了星球上。正因为它们不是人制造的，人不能懂得它们，于是人就不得不崇拜它们。但它们本身并不是作为崇拜对象而存在的，因此当它们成为崇拜对象时，它们就被注入了人类的大量设计。人制造了轮子，当人把星球解释为轮转的命运或运气时，他实际上是用他制造出来的某种东西来设计不是他制造的东西。这时，盲目崇拜就成了真正的危险。因为到一定的时候，他就会被他自己的设计所同化，如布莱克所说，成为他自己所看见的那个事物，或者如诗篇的作者所说，“造他(指偶像)的要和他一样”(《诗篇》115：8)。

我们可以把圣经中的意象结构用一对图表来表示：

启示的意象表

类别	集体形式	个体
神	(三位一体)	上帝
精灵或天使	(1)火天使(撒拉弗)	作为火焰的天使
	(2)空中天使(基路伯)	作为鸽子或风的天使
牧放	伊甸园	生命之树，生命之水
人类	作为新娘的人们(以色列)	新郎
动物	羊群或畜群	(1)牧人(2)羔羊，(身体和血)
植物	收割和酿酒	面包和酒(第一批果实)
矿物	城(耶路撒冷)	神殿
	公路	石块

(所有个体的类别在隐喻的意义上都认同于基督。)

魔鬼的意象表

类别	显露的魔鬼	模仿的魔鬼 集体	个体
神	(撒旦	斯多葛派的宇宙力	敌基督
精灵或天使	(1)火妖	伪神	摩洛神，丰饶之神，

	(2)风暴恶魔	大衣，等等	
牧放	荒原与死海	异教神力的树和水	
人类	被逐出者	“大淫妇”(异教王国)	尼禄，尼布甲尼撒，安条克
动物	混沌之龙(海中怪兽，拉哈卜，等等)	食肉猛兽或多产兽	神化动物(公牛，蜂)
植物	愤怒的收割和酿酒	植物神和大地母亲	
矿物	废墟	异教城(巴比伦，罗马)	巴比塔

我们倾向于把第一张图表看成是现存的等级制度，也就是在后来的西方思想中形成的模式。这个等级制度就是著名的被形式与实质两极分化的“存在链”的基础，它从古希腊时代一直延续到至少是十八世纪。但在启示的语境中，它不是一个等级制度，而是一个充分的想象，其中的一切都是平等的，因为每个事物都可以等同于另外的事物。这样一个世界不可能用通常所说的自我来达到理论上的觉察甚或理解。我们是在自我消失之后按事物所呈现的状态对它作出描述，其中最困难的也许是水和火这两个要素的作用。它们是生命存在的要素，但我们又不能生活在其中，因为那将使我们被淹死或烧死。我们难以想象出有这样一种生活，其中所有这四个要素都是人类生存的等同部分，人类在这种生活中经受了水和火的严峻考验，就像《魔笛》中的泰米诺一样。圣经也没有给我们多大帮助，除了在《所罗门的智慧书》中所作的令人震惊的结论。这部书大部分是对《出埃及记》进行“宗教性的”评说，结尾处是看见了新创立的以色列出现在死亡之海的对岸：

> 这些因素以协调的方式自身发生变化，犹如一架竖琴，每根弦有各自的音调，但总是协奏出某种曲调。通过观察已得到的结果，可以清晰地觉察这一切。
>
> 陆地的一切下到水中，原来漂游在水中的现在上了陆地。

火在水中仍具威力，忘却了自身的特性；水亦忘却了自身的性能，未将火扑灭。

在彼岸，烈焰既不能烧毁在火中行走的肉体凡胎，也不再消融那天赐的易于融化的冰冻食物。（《所罗门的智慧书》19:18--21）

在启示的景象中，基督的身体作为一种隐喻，把各种类别的存在以一个同一体聚拢在一起。这个景象为我们呈现了一个只有一位知者的世界。在这个世界里，没有任何事物是超乎这位知者之外的，或对他来说是一个客观的存在，因此也就没有死亡的或不合理的事物。这个知者也是我们每个人自身的意识。在这张图表的中心，把动物世界的身体和血与植物世界的人类形式面包和酒，认同于基督的身体。这一认同构成了耶稣为最后的晚餐准备的圣餐仪式的基础。《新约》中有关这件事的记载十分明确，使得历史上的基督教无法回避这个问题：在这些类别和语境中，这一认同意味着什么？但是在基督教里也有一个不时发生的倾向，对于把这个认同感扩展到这一具体仪式以外的做法不予认可甚或抵制。

在十八世纪时，瓦茨① 有一首诗写到圣经中有关基督的隐喻。[17]他在诗中清楚地表明，在他看来这些隐喻绝大多数都应该被认为是"恰当的"隐喻，具有情感虔敬的修辞表达，但并非圣经中的意义。《新约》本身在隐喻语言方面相当保守。有趣的是在《新约》之外散记的耶稣的讲话，[18]其表达方法有时却不受约束。其中有句话是，"凡靠拢我者即靠近火。"俄克喜林库斯纸草纸古文书中② 有这样一句话是代表耶稣讲的："抬起石头，你就会看见我；劈开树木，

① 瓦茨（1674—1748），英国非国教派牧师，被公认为英国赞美诗之父。

② 俄克喜林库斯纸草纸古文书：俄克喜林库斯是古埃及上埃及第十九州州治，位于尼罗河谷地西部边缘，以发现大量纸草纸古文书闻名。这些古文书包括宗教经文，如早期《新约全书》抄本和希腊古典文学名著。

我就在那树木里。"

在这里，我的兴趣仍然不在于它的教义，而在于通过语言所扩展的想象。我特别感兴趣的是，如果我们按照本书前面所说的，把传统的隐喻结构形式兜底翻过来将会是个什么结果？那样，我们得到的将不是一个统一整体的隐喻，而是一个具有特殊性的隐喻，也就是布莱克在他的"细小的个别"和"从一粒沙中看世界"等说法中所表达的想象。

这就把我们引向了和佛教的互相渗透观相类似的概念。对这种类型的想象经历，东方传统研究得比西方传统要更为系统。佛教经典大方广佛华严经就充分体现了这个思想。伟大的佛教哲学家铃木大拙① 在其研究该经书的著作中对此进行了阐释。[19]铃木把这一观念解释为"一切事物之间无限的互相渗透，每个事物中都既有自己的个性又含有普遍性。"他接着谈到这类想象所具有的"透明和发光的"特性，谈到它消除了我们所知的时间与空间观念，谈到在一个万物都自身发光的世界上不再有任何影子(见《雅歌》2:17)。他的论述使我越来越强烈地想起了《启示录》，想起了《先知书》和《福音书》中相似的想象。

我们在这里触及了前面已经提到的一个原则，在全书结束时还将再回到这一点。具有完整一体性的隐喻只能给我们以有限的概念，因为它来自人类思维的有限性。如果我们要把我们的想象扩展为真正无限性的，这种想象就成为分散的。我们沿着一条"路"或一个方向走，直至到达《诗篇》(22—23) 中以羊群为象征的清白的境地，于是我们又回复到漫游，但是在那儿漫游不再意味着迷途。"不完美"这个词在使用时有两种意义，一种意义是指事物还欠完善，另一种意义是尚未完成还在继续活动，就像多数语言中动词的时态系统一样。正是在这后一个意义上，像斯蒂文斯所说，"我们的乐园是个不

① 铃木大拙(1870—1966)，日本佛教学者和思想家。

完美的乐园”，[20]它也许可以变得越来越多地成为我们自己的世界，但这种变化不再是循着单一的方向走向虚无与死亡。

注 释

〔1〕同第三章注10，第7章。

〔2〕其证明主要来自“希伯来”这个词和埃及铭文中“apiru”一词在词源学上的联系。“apiru”的意义好象和“强盗”类似。不过这两个词之间是否真有联系，学术界对此分歧很大。见杰克·非力根《古代之光》(1951)，56及其后。

〔3〕见杰奎斯·拉孔《著作选》(英译本，1977)，281及其后。拉孔使人们知道了“失去的阴茎图像”，但我认为这里真正失去的是男性和女性原则的均衡。布莱克《经验之歌》的序言中也提到这个看法。见马文·H·波普评论中对《雅歌》的概括性解释，载《锚地圣经评论集》(1977)，153及其后。

〔4〕见布莱克《耶路撒冷》，60。

〔5〕见希格登《综合编年史》(丘吉尔·巴宾顿编，案卷丛书)，第2卷，ii，第1章，183—5。

〔6〕见弗朗士·丘孟特《密特拉的奥秘》(英译本，1956)。

〔7〕本节诗引自一首13世纪的诗歌，作者皮埃尔·载·考贝尔，意为：“驴子的力量从阿拉伯带来黄金，从沙巴带来乳香和香膏，把这些带进了教堂。”(见《马太福音》2:11。)

〔8〕有关《旧约》中还保留的仪规挽歌(如《弥迦书》7:1)，见西奥多·H·盖斯特尔《泰斯庇斯》(1950)，第1章。

〔9〕见布莱克《耶路撒冷》，69。

〔10〕有关金字形神塔的说法见艾略特的《灰色的星期三》，叶芝的《血和月》(及许多有关的诗)，和庞德的《诗章》74，1，10。艾略特的意象来自但丁，叶芝的来自与旋转与螺旋相关的神秘传统，庞德的取自赫诺道特斯《埃克巴它那和巴比伦塔的历史》第1卷。其象征意义还可见G·R·来威《角之门》(1948)。

〔11〕见伊里克·布诺斯《巴比伦宗教中的宇宙模式》，载《迷宫》(S·H·霍克编，1935)，45及其后。

〔12〕见奥古斯丁《上帝之城》，XV，xxvi。有关诺亚方舟的其它意象还可见 X，xvii。

〔13〕见约瑟夫斯《犹太古迹》，XVIII，viii。

〔14〕同第一章注 4，129 及 其后。并见赛诺斯·H·戈登《迦南神话》，载《古代神话》(S·N·克拉莫编，1961)，207。

〔15〕在某些思辨文学中，生命之火是和热血动物的温度相关的。见伯克利《天狼星》，第 220 段及其后。

〔16〕该诗由 R·K·戈登翻译，载《盎格鲁一萨克森诗歌》(1926)，265。关于"phoinix"意为长生鸟和枣椰树之间的关系，见罗伯特·格雷夫斯《白色女神》(1948)，第 11 章。

〔17〕见《圣典事件的基督特性》，载《赞美诗与圣歌》(1715)。

〔18〕见《次经新约》(M·R·詹姆斯编，1924)，27，35。我曾引用过其中一首诗的第 2 段。

〔19〕见铃木大拙《禅宗佛教论文集》第 3 系列(1953)，78 及其后。

〔20〕见华莱士，斯蒂文斯《星期日的早晨》，载《诗歌集》，70。

第七章 神话（2）
——叙 事

我们早先曾谈到《士师记》的结构。《士师记》记叙了以色列反复背叛与回归的神话情节，并以此为背景讲了一系列传统部族英雄的故事。这个内容给了我们一个大体上是U形的叙事结构：背叛之后是落入灾难与奴役，随之是悔悟，然后通过解救又上升到差不多相当于上一次开始下降时的高度。这个接近于U的模式，在文学作品中以标准的喜剧形式出现。在喜剧中，一系列的误解与不幸使剧情跌到令人惊吓的最低点，然后来了某个幸运的转折，把全剧的结尾推向快乐的结局。我们可以把整个圣经看成是一部“神圣喜剧”，它被包含在一个这样的U形故事结构之中：在《创世记》之初，人类失去了生命之树和生命之水；到《启示录》结尾处重新获得了它们。在首尾之间是以色列的故事。以色列先后在异教王国埃及、非利士、巴比伦、叙利亚、罗马的权力面前没落，而每一次的没落之后都有一次短暂的复兴，重获相对的独立。在上述历史记述之外，还有一个相同的U形故事记叙，这就是《约伯记》中讲的灾祸与恢复，还有耶稣讲道中的回头浪子的故事。正巧，最后这个故事所说的救赎是主人公自愿作出的决定（《路加福音》15:18），而这是圣经中唯一的出于自愿获得救赎的故事。

如果我们把圣经中所有的历史盛衰都概括起来，必然会复杂得使人辨别不清。为了表示对上帝创世的日子的敬意，我们仅选择其中的六次，而用第七次来构成时间的结束。第一次的衰，自然是亚当从伊甸园的坠落。他坠人了一片荒野，这片荒野随之逐步成为该

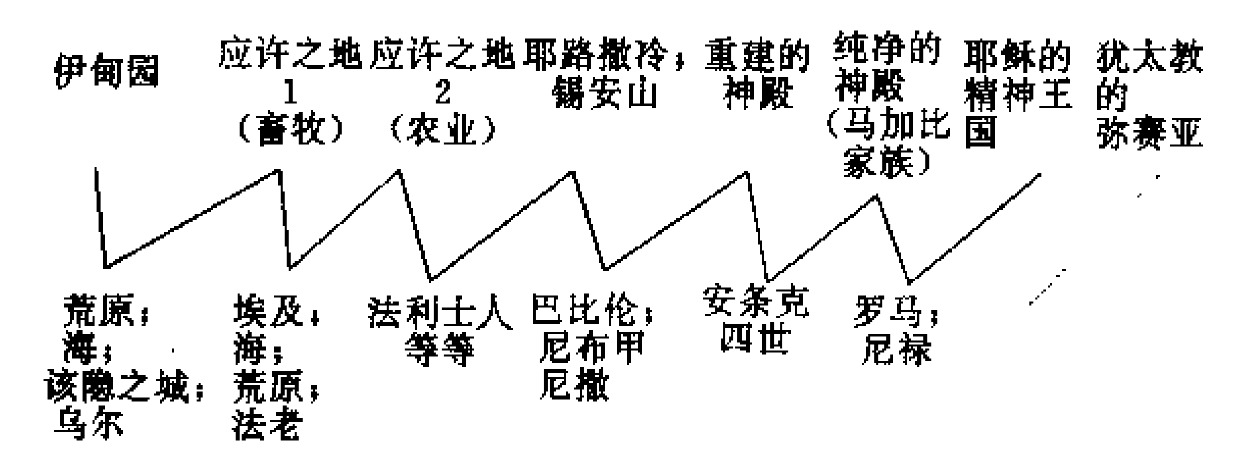
隐家族建立的异教城市。其间我们略过挪亚的故事，他的故事使海成为灾难的又一个意象。接着的第一次兴起是亚伯拉罕，他从美索不达米亚的城市乌尔被叫出来，到了西部的一个应许之地，这就开始了人类祖先的畜牧时代。这一时期到《创世记》结尾以色列人到埃及而结束，随之出现了遭受压迫和威胁的奴役时期。以色列人再次穿越海洋和荒原，在摩西和约书亚的带领下再次到达应许之地。这块土地面积比过去的小，以农业为主要意象。接着来到的是《士师记》中的侵略者，其中最凶恶的是非利士人，他们很可能是来自克里特岛的说希腊语的民族（如果克里特岛就是《阿摩司书》9：7 所说的"迦斐托"）。他们统治以色列直到扫罗和他的儿子约拿单战败死亡。第三次兴起始于大卫，接着是所罗门，这时的意象是同城市和建筑物有关的城市意象。在所罗门之后由于王国分裂，又来了一次灾难。北部王国于公元前 722 年被亚述灭亡；南部犹太王国则拖延到亚述被击败之后也遭到灭亡（《那鸿书》2：3 及其后）。而在 585 年尼布甲尼撒攻占耶路撒冷之后，就开始了巴比伦囚居时期。

以色列人，现在称为犹太人，命运的第四次上升，始于波斯的居鲁士[①]允许——也许是鼓励——巴比伦的犹太囚居之民回去重建神殿。《旧约》中着重描述了两次回归。也许实际上还不止两次，但从象征意义上说我们只需要一次。第一次回归的主要领导人是大卫家族的所罗巴伯，他一直抱着忽隐忽现的恢复以色列的希望。在几易君主之后又出现了戏剧性的下降，这是由于塞琉西王朝[②]的安条克四世对非希腊化的犹太人的野蛮迫害。这次迫害激起了马加比家族的反抗，他们是一个祭司家庭中的五兄弟。这次反抗最后赢得了朱

---

① 居鲁士（599－530BC），波斯阿其美尼德王朝开国君主。
② 塞琉西王朝（312－64BC），统治小亚细亚的希腊王朝。

迪亚的独立①，建立了犹太王朝。直到公元前63年，庞培②率领罗马军团攻占了犹太王国，开始了罗马统治。这次统治的时间就是整个《新约》所记述的时期。对于这个阶段，犹太教和基督教在以色列第六次被解救的观点上发生了分歧。基督教的观点是，耶稣以他的启示——以色列的理想王国是一个精神王国——使全人类获得了决定性的解救。而犹太教则认为，公元135年哈德良③发布的把犹太人逐出家园的法令，对犹太人来说是开始了又一次流放。这次流放从很多方面来看现在还在延续。



以上概括的是一串连贯的神话故事情节，其中只间接地含有历史事件。对我们来说，第一步是要认识到所有的盛和衰在隐喻的意义上是相互关联的。也就是说，伊甸园、应许之地、耶路撒冷和锡安山作为灵魂之归宿地都是可以互换的同义词。在基督教意象中，它们在"精神的"形态上都可以认同于耶稣所说的上帝的王国。（我们记得这里所说的在"精神的"形态上也就是在隐喻的意义上，不管它在别处还有什么意思。）同样，埃及、巴比伦和罗马在精神上也是同一个地方；《出埃及记》的法老、尼布甲尼撒、安条克四世和尼禄在精

① 朱迪亚，古巴勒斯坦的南部地区，包括今巴勒斯坦的南部地区和约旦的西南部地区。

② 庞培（106—48BC），古罗马统帅、政治家，曾两度任执政官。

③ 哈德良（76—138），罗马皇帝。

神上则都是同一个人。而以色列的解救者——亚伯拉罕、摩西、约书亚、士师、大卫和所罗门——都是弥赛亚或最后的救主的原型。

在我们的图表里所有向上兴起的事件中，主要的和典型的形态是救出埃及，还有创建以色列国，这也是解救的一个构成部分。由于以色列因叛教而遭受的历次下落衰亡与其说是一次次的行动，不如说是一次次失败的行动，因此只有那一次次上升的兴起与恢复才是真正的事件。由于《出埃及记》是决定性的解救，也是其它所有解救的典型事例，因此我们可以从神话的意义上说，《出埃及记》是《旧约》中唯一真正发生过的事件。按照同样的原则，从《新约》的观点来看，基督复活——这是《新约》围绕的中心——必定是《出埃及记》的预示原型。当我们认识到基督生平就是以这种形态出现时，我们对《福音书》中的描述也就不会感到那么迷惑不解了。

正如许多神和英雄的出生一样，耶稣的出生是一次受到胁迫的出生。希律[1] 命令把伯利恒所有的婴儿杀光，只有耶稣逃脱了那场劫难。摩西也遭到类似的情况，他逃过了一场企图屠杀希伯来儿童的灾难，就像后来埃及的初生儿也逃脱杀戮一样。婴儿耶稣被约瑟[2] 和玛利亚带到埃及，后来从埃及返回，正如《马太福音》(2:15)所说，实现了《何西阿书》的预言(11:1)："(我)从埃及召出我的儿子来。"这里所指的是谁对犹太人来说是十分清楚的。玛利亚和约瑟的名字使人想到摩西之姐米利暗姆和把以色列全家带往埃及的约瑟[3]。《古兰经》第三章像是确认了米利暗姆和玛利亚，而基督教的《古兰经》评论家们自然认为这个确认是无稽之谈。但是《古兰经》是从单纯的类型学的观点得出这一结论的。如果从这个观点来看，这一确认还是很有道理的。

---

① 希律(73－4BC)，希律一世，罗马统治时期的犹太国王，希律王朝的创建人。

② 约瑟，圣经故事人物，圣母马利亚之夫，耶稣的养父。

③ 圣经故事人物，雅各的第十一子，遭兄弟妒忌，被卖往埃及为奴。

摩西组织了以色列的十二个部落；耶稣收留了十二个门徒。以色列越过红海在对岸获得了作为一个民族的身份；耶稣在约旦受洗被承认为上帝之子。洗礼是《马可福音》和《约翰 福音》的起点，而《马太福音》和《路加福音》中婴儿时期的故事很可能是随后的资料。以色列在荒野中流浪了四十年；耶稣，流浪了四十天。以色列被赐予神奇的粮食，而耶稣也赐给他周围的人们以粮食（见《约翰福音》6:49—50）。戒律授自西奈山；福音则是在“山上宝训”中传布的。摩西把一条铜蛇挂在杆子上，以保护遭受“火蛇”的致命咬伤的人们（《民数记》21:9）；耶稣则把这条铜蛇作为他自己受难的一个类型（《约翰福音》3:14），在这致命的蛇和伊甸园的蛇之间建立起一种内在的联系。摩西死的地方正好在应许之地之外，按照基督教类型学，这说明只靠戒律是不可能使人得到赎救的，而应许之地被约书亚所征服。这里暗藏的联系是：耶稣和约书亚是相同的字，因此当玛利亚得到通知称她的孩子为耶稣或约书亚时，其类型学的意义是：律法主宰已经结束，对应许之地的攻击已经开始（《马太福音》1:21）。

这是平行的两列中较长的一列变体，另一列较短的变体就类型学来说更为重要。《出埃及记》故事的核心是在最终的天罚和渡越红海之间的间隙，其中包括三个主要事件：第一是一个毁灭天使毁了埃及的头生子女，而以色列人把羊羔的血涂在门柱上得以免遭此难。这是逾越节的原型。第二是埃及军队在红海淹没；第三是以色列人越过红海到达彼岸的沙漠地带。基督的生平在上界天空也属较长的一列变体。打个比方说，其间他从天上“下来”，在隐喻的意义上，天是在地上生的，他在地而完成了他一生的业绩，然后升天回到天空。在耶稣受难的故事中，上述活动是一次降低了位置的重复：耶稣在受难节死在十字架上，被埋葬，在最后的安息日期间下降到更低层的世界（从基督教的观点来看这是最后的安息日），然后在复活节星期日早晨又复活回到地面。

由此而产生的结果是：越过红海，把埃及人留在红海里淹没，

不仅是长列变体中耶稣受洗的类型，也是短列变体中基督复活的类型。因此就有了像下面的圣安布罗斯① 4 世纪圣歌这样的复活节圣歌的意象：

> 这是我们逾越节的庄重仪式：宰杀羊羔，用它的血使忠实信徒的门柱成为神圣。
>
> 在这个夜晚，主啊！是你第一次带领我们的父辈，以色列的孩子们，走出埃及，足不涉水穿越了红海。
>
> 在这个夜晚，基督打碎了死亡的枷锁，作为胜利者从地狱再次升天。
>
> 哦！受我衷心赞美的夜啊！只有你才配知道基督脱离死亡升天的时辰。

《福音书》极为精心地把基督受难和逾越节宴席在时间上并列对照，使得基督受难像他们所见的那样，十分清楚地成为逾越节牺牲的预示原型。

如果我们把基督受难和基督诞生作个对比，就会发现一个十分有趣的情况：《新约》中没有基督诞生年代的任何证明。教会在庆祝基督诞辰时，显然满足于根据别的宗教把冬至节作为基督的生日。密特拉教的教历中最重要的事件是太阳的生日，于每年的 12 月 25 日举行庆典。按照基督教类型学，基督也是升起的“公义的日头”(《玛拉基书》4:2)。有几百首诗证明冬至日是耶稣的生日，密尔顿的《耶稣诞生颂》便是其中之一。也许这里也有献殿节②的某种影响，即为奉献大庙举行的犹太盛宴。耶稣在耶路撒冷时看到了这次奉献

---

① 安布罗斯(339 --397)，意大利米兰主教。

② 献殿节，犹太教献殿节，每年 12 月左右，为期 8 天，纪念公元前 165 年犹太人战胜叙利亚人后在耶路撒冷大庙的重新奉献。

(《约翰福音》10:22)。这不是冬至节，但它的确显露了圣灵亮光，而且在安条克四世亵渎神庙周年之际，庆祝一个新的纯净的神庙诞生(《马卡比传 二书》10:5)。这就使新神庙的诞生成了基督以亚当的肉身降生的一个类型(《约翰福音》2:19)。献殿节的庆祝时间在犹太历25日，而不是12月25日，但25这个数字正巧相同倒是有趣的。

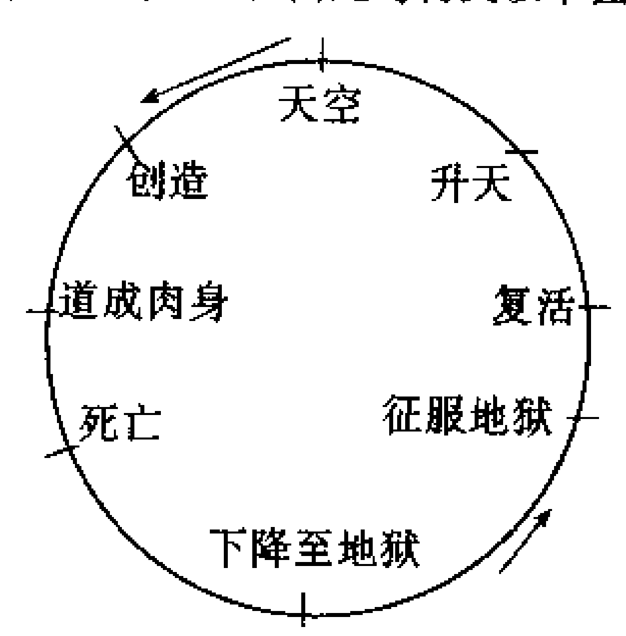
神话的思考和类型学的思考都不是理性的思考。我们必须习惯于那种与通常分类法不同的概念，可以说，是液态的不是固态的概念(不是气态的。这些概念倾向于保持它们的量，如果不保持它们的形的话)。在《所罗门智慧书》的后部，对《出埃及记》的故事是这样评论的：

> 这个短促之夜匆匆过去一半，万物沉浸在寂静与安谧之中。此时，你战无不胜的圣言从天堂的宝座上飞了下来。(18:14及以后)

这段话在它自己的语境中，所提到的事情和耶稣诞生是完全不同的，但这是《路得福音》所记载的耶稣诞生故事——耶稣诞生于午夜——的唯一类型。类似的情况是，在教会历法中，以大斋节来纪念耶稣的荒野流浪四十天。大斋节之后紧接着就是受难节和复活节，虽然在《福音书》中，其间还插进了耶稣一生的业绩。T. S. 艾略特以教会历法、但丁的《炼狱》和圣经中各种事件之间的平行结构，作为他的《灰烬色的星期三》的基础：

《旧约》	《新约》	但丁	教会历法
1. 应许之地	复活	伊甸	复活节
2. 荒野流浪	荒野流浪	炼狱	大斋节
3. 红海	受洗(约旦)	海	灰烬——星期三

基督教圣经作为记叙文学，有弥赛亚作为自己的英雄主角。就像在浪漫文学中常见的那样，主角直到接近尾声才以他的真名和身份出现。作为创造万物的上帝之言，他既是《创世记》的创造者，又秘密地存在于《旧约》历史之中，也就是跟随着以色列人并供给他们水喝的灵磐石，我们在前面曾提到保罗讲的这件事（《哥林多前书》10:4）。他通过道成肉身进入了物质世界。在十字架上殉难后，在下层世界战胜了死亡与地狱，而且，根据后来的传奇，“征服了地狱，”并在地狱的边境救出了那些应该得救的灵魂，其中包括亚当、夏娃直到施洗者约翰。然后，正如已经说明的，他在复活的日子又出现在物质世界，并升天回到天上。由此可得到以下图示：



在两个间隔和“三天三夜”的下层世界——据我们的计算应为两夜一天——之间是几千年时间，不过在这里时间是大大地缩短了。我们还发现了一条我们曾经见过的原则在这里起作用：如果圣经中对某项安排的实施情况没有提到，或只是带有怀疑地提到，那么在后来的传奇中就很可能会谈到。《新约》对下降到地狱之事并没有提供有力的证据，而“征服地狱”之说虽然在中世纪极为流行，是取自一部称为《彼拉多行传》或《尼可狄莫斯福音》的作品，纯粹是杜撰的。

以一个轮回来表示弥赛亚的追求历程也许显得不甚协调，因为

圣经本身具有明显的非轮回倾向。但这是又一个例证，说明每个启示的意象都有一个恶魔的模仿或对比事物，反之亦然。基督的追求可以视为一个轮回，因为不管对于人类来说这是多么重大的变化，但对神圣的自然来说并没有任何实质性的改变。最能表示神圣自然改变的一个迹象就是基督在礼拜仪式隐喻中的位置。在追求经历开始之前他位于三位一体的中间，而在追求经历结束后位置改到右侧。这个轮回也有一个恶魔的轮回，它的形成不是由于纯客观的命运，而是由于野心勃勃的征服者的傲慢与愚蠢所特意产生的命运。我们回头看一下那张狂热—沮丧的图表，就会发现那些连续的 U 形可以看成是异教王国的连续的盛衰。每一个倒置的 U 和轮回运动的不同仅仅在于，轮子每转一圈，王国就有一个不同的名字：埃及、亚述、巴比伦、波斯、马其顿、叙利亚、罗马。倒置的 U 是悲剧的典型形态，与其相反的则是喜剧的典型形态：它上升达到命运或环境的"突变"或者行动的颠倒，然后向下直落堕入"结局"，而"结局"这个词含有"向下折转"的修辞意义。不过圣经并不把这个运转变化看成是悲剧，而把它只作为反讽。它只强调最终的突然失败，而淡化或无视在失败之前的历史成就中的英雄因素。

在《出埃及记》—《福音书》的平行发展中，我们看见耶稣是循着救赎以色列而作上升运动的，《出埃及记》为其主要的原型。但是道成肉身是自愿下降到下面的世界，是重复了创造亚当，因此保罗把耶稣描绘成第二个亚当(《哥林多前书》15:45)。在《创世记》约瑟的故事中也有一个这样的下降类型，但不是完全自愿的下降。约瑟的"彩色外衣"表示了丰产之神的意象，他像彭斯所写的约翰·巴莱考恩那样，被扔进一个地洞里。这个地洞转而成为埃及。约瑟在这里摆脱了波提乏① 之妻所代表的这个地面世界的束缚之后，靠自己的释梦技术成为法老的首席顾问。但以理也有一个与此相关的故事。他

① 波提乏，《创世记》中埃及法老之护卫长，买约瑟为奴。

为尼布甲尼撒干类似的差事，也经历了忠诚的考验。这两个梦想都和历史的轮回有关。法老的梦想是一次丰收与饥荒交替出现的七年轮回，它和近东地区具有巨大的重要性的七年轮回相联系，也反映在《利未记》(25)有关“禧年”① 的戒律中。尼布甲尼撒是代表一系列世界帝国的一尊塑像，始于他自己的王国。这一系列帝国被一个从山上滚下来的磐石所摧毁，磐石代表了终结历史上所有权力轮回的弥赛亚王国。

《但以理书》中的四个帝国是巴比伦、米堤亚、波斯和马其顿。事实上米堤亚帝国似乎是不存在的，但《但以理书》的作者明显地认为有这个帝国。对于后来的读者来说，把这一系列帝国看成是巴比伦、波斯、希腊和罗马倒是更加自然。我们发现在宗教改革时期，某些清教徒的辩论把《启示录》中对罗马帝国的暗指扩展到指向罗马天主教会，并且宣布教皇是反基督人物。在十七世纪的英国，[1]“第五王国派信徒”② 认定他们自己就是尼布甲尼撒梦中的磐石，也就是结束罗马暴君统治的最后王国的意象。据他们的看法，罗马暴君统治自《新约》时代起就一直延续下来。他们构成了他们那个时代十分有意义的反正统文化的一部分。对于反正统文化，本·琼森在他的剧作《炼金术士》中以杰出的手法给予了嘲讽，但是如果不具备一些圣经类型学的知识，是很难对这个教派的观念达到理解的。

在《福音书》中，重点自然是放在所有轮回运动的结束，以及启示的世界和恶魔的世界的最终分离。尽管如此，一个新的历史轮回正在开始，虽然《新约》本身认为这个轮回只从基督的第一次降临延续到第二次降临，而且假定它的延续就时间来说是很短的。但不管怎么说，在圣经历史的中间看起来是有一个轮回的运动。用格雷夫斯的话来说，这个轮回运动是“从方舟到方舟”。在这个说法中，各

---

① “禧年”，犹太教每隔四十九年一次的圣年。
② “第五王国派信徒”，十七世纪英国清教徒中最激进的一派信徒。

种译文起到了希伯来文原本没有的相连作用：在希伯来文中，挪亚的方舟(thebah)和约柜('aron)是完全不同的词，但《七十子希腊文本圣经》对两者用了同一个词"kibotos"，《通俗拉丁文译本》也用了同一个词"arca"，而《钦定译本》则援用上例，都用"ark"一词。① 挪亚方舟在淹没世界的洪水中漂流，然后停泊在一座山顶。它作为新世界的一颗巨大的种子，装载着全部未来人类与动物的生命，完成了人类存在的第一次大轮回。第二次轮回规模小一些，这次轮回从幼儿摩西被藏在一个柜子里，躲过了别的希伯来儿童所遭受的灾祸开始。以色列人在追赶的敌人葬身海底之后，带着这神圣的柜子穿过他们到达的陆地，最后把柜子带到耶路撒冷，在象征的意义上停放在世界的最高点，正像挪亚方舟先前停在山顶上一样。

在《马太福音》和《路加福音》中关于基督的诞生说法不同。传统的说法总是轻而易举地把《马太福音》中的博士加到《路加福音》中的牧羊人之中，而又喜欢用《路加福音》中的"马槽"来代替《马太福音》中的"房子"(2:11)。如果神庙的预示原型是基督的身体，那么约柜的预示原型就可能是幼儿基督。带有丰产意思的马槽包含了居住着动物的挪亚方舟的残迹。在有关这方面情景的绘画中牛和驴是肯定要出现的。它们最终的出现是在《以赛亚书》(1:3)中：

> 牛认识主人，驴认识主人的槽，以色列却不认识，我的民却不留意。

这里的"槽"(crib)在《七十子希腊文本圣经》中是"phatne"，而在《路加福音》中则译为"槽"(manger)。《旧约》并没有把约柜和伯利恒联系起来，只有《诗篇》中有一首稀奇的诗，其内容像是以某种寻找约

① 挪亚方舟和约柜，英语中"挪亚方舟"为"Noah's ark"，"约柜"为"the ark of the covenant"，其中都有"ark"一词。

柜的仪规为基础的。在圣经以外的异教膜拜中有许多和这一仪规相对应的仪规。这首诗里有这样一行："我们所说约柜在以法他(伯利恒)"(《诗篇》132:6)。圣经中这一系列的"舟"或"柜"(ark)到《启示录》(11:19)约柜出现在天上时才告结束。这时，这个一直隐藏着的事物就向众人揭晓了。

作为整个圣经叙事中的主角，基督在他自己身上集合了各种权威的类型，特别是先知、传教士和国王。作为国王，而且被博士们承认的国王，他是所罗门——传奇的智慧之王，箴言和寓言的作者(《列王纪上》4:32)——的预示原型。博士对基督的参见是示巴女王朝觐所罗门的预示原型，这两者间的联系见《以赛亚书》(60:6)。所罗门被认定在他的神庙祭祀中做过长长的祈祷。从这件事可以明显看出，所罗门也行使了祭司的职能。但是直到西蒙像他的前辈犹太和约拿旦那样成为高级祭司时，国王和高级祭司这两个位置才得以集于一身。西蒙是马加比神职家族的第三个兄弟，这个家族在犹大地区掌了权，因此给他的高级祭司职位增添了一些王权的特性(《马加比一书》14:43)。他的后继者随后取得了国王的头衔。国王与祭司合一的这个形象主要出现在圣经中，以《创世记》(14:18)所说的那个神秘的"麦基洗德"为代表。麦基洗德被称为撒冷王① 和至高神(EL ELYON)的祭司。当亚伯拉罕在一次袭击胜利归来时，麦基洗德带着饼和酒和上帝的祝福来迎接他。如果说 EL ELYON 是指至高神，而撒冷是指耶路撒冷，那么这一段话的目的看起来就是确立以色列对耶路撒冷从一开始就拥有的权利，这里所说的神也随时可以确认为就是以色列自己的神。

后来麦基洗德又在《诗篇》(2)和(110)中各出现了一次。《诗篇》(110)中的一次对基督教读者来说特别有意义，因为它确定了弥赛亚形象的王权性质。《诗篇》(2)使国王成为上帝的儿子，他将统治

---

① 撒冷王，撒冷是耶路撒冷的古称。

整个的异教世界。《诗篇》(110) 依照麦基洗德的等次，称弥赛亚为祭司，这使一些学者认为这篇诗原本指的是西门·马加比。这两篇诗对《新约·希伯来书》的作者都有很深的影响，他把耶稣在很多方面描写成麦基洗德的形象，把麦基洗德的名字追根溯源为“仁义王”，“平安王”(《希伯来书》7:2)。

作为先知的预示原型，耶稣和两个伟大人物尤为相关，即摩西和以利亚①。在耶稣的时代，认为圣典基本上就是“律法和预言”，而摩西和以利亚分别是律法和预言的化身，虽然我们已经注意到摩西既是律法的书写者，也是先知(《申命记》34:10)。在《钦定译本》中，《旧约》各书是按照《七十子希腊文本圣经》的顺序安排的，不同的只是把《启示录》作为单独的一个部分。因此《旧约》是以《玛拉基书》结尾的，它的结束语就是玛拉基的正式的劝诫布道(4:4—6)，要人们记住摩西律法，等待以利亚的归来。在《福音书》中，以利亚归来所作的预言被认为是由施洗者约翰作的(《马太福音》11:14)，虽然当约翰被问到他是否是以利亚时，他回答说不是(《约翰福音》1:21)。这里并没有多大的难以理解之处，我们只是应该再次注意到对错误的字面意义所持的含蓄否定态度。特别是转世化身，其“字面”意义，或者说“此为某人之再现”的意义，就不是圣经中的功能性教义，尽管比方说，尼布甲尼撒和尼禄“在精神上”乃是同一个人，统治着“在精神上”乃是同一个城市的巴比伦和罗马。不管怎么说，摩西和以利亚在那时作为圣言的代表，当耶稣变容时分别站在耶稣的两侧是个恰当的安排(《马可福音》9:2 及其后)。

弥赛亚形象的两侧各有另外一人的意象，在《撒迦利亚书》(4)中也有一个类型：一个灯台的两侧各有一棵橄榄树。这两棵橄榄树被认同为领导从巴比伦囚居地返回时当时的精神领袖——大卫和高级祭司约书亚家系的所罗巴伯。在耶稣受难图中，这个意象有一个

① 以利亚，公元前九世纪以色列的先知。

恶魔的模仿：耶稣被钉在十字架上，两侧各有一个贼。在《启示录》(11)里，末日的灾难包括两个"目击者"的殉难。"殉难者"的字面意义就是"目击者"①这两个目击者被认同为《撒迦利亚书》中的象征性的橄榄树，显然也被认同为摩西和以利亚：

> 这二人有权柄，在他们传道的日子叫天闭塞不下雨；又有权柄叫水变为血；并且能随时随意用各样的灾殃攻击世界。(《启示录》11:6)

按照圣经的传统说法，有两个人是没有死的：一是以诺(《创世记》5:24)，另一个是以利亚。以利亚是乘坐一辆庄严堂皇的彩车驶往天空的。他们分别和两次事件相联系：第一次是水的检验，以诺是挪亚的直系祖先；最后一次是火的检验。正是由于这种联系，在早期的教会中被认为是以诺写的那些书获得了相当大的权威(见《犹大书》14)。但是摩西之死的一些神秘色彩(《申命记》34:6)导致了《伪经》中认为他的死只是个想象(见《犹大书》9)，他是另一个实际上并没有死的人。在《失乐园》早先的几个写作纲要中，[2]有一个一开始就是对这个问题的推测。《启示录》的作者显然认为，任何一个没有经历过死亡的人，在万物都死亡之前必须回来经历死亡，虽然这位作者像是把以诺和摩西相混了。

先知、高级祭司和国王都是权威的形象，不过先知常是殉教者。甚至国王，正如我们所见到的，也与替罪羊和牺牲品的意象相联系。约书亚是作为应许之地的征服者基督的一个类型。他的敌人包括五个国王，他们被杀死吊在树上，然后埋在一个洞里，用巨石抵住洞口(《约书亚书》10:16 及其后)。所罗门王是大卫的继承人，他是基督作为神庙建造者和智慧之导师的一个类型。押沙龙也是大卫

① "殉难者"、"目击者"，希腊文"殉难者"与"目击者"都为 Martur 一词。

的儿子，他背叛了父亲。按传统的说法，他的金黄色头发被树枝缠住，于是他被挂在树上，“上不着天，下不着地”，直到大卫的将军约押赶到用短枪刺进他的身体(《撒母耳记下》18:14)。押沙龙在一个比较易于逃脱的情况下，却处于令人奇怪的束手待毙的状态，表示了在他的死亡中含有一种仪规因素。《福音书》的作者们发现，在讲述耶稣的故事时，他们对被处死的国王和押沙龙的意象的需要程度，就同对光荣和胜利者的意象的需要一样大。同样，撒迦利亚看到了子民给上帝三十块钱的工价(11:12)，这就是犹大出卖耶稣(《马太福音》26:15)的类型。这三十块钱形成了这样的事实：上帝的价值等同于一个奴隶的象征性的价值(《出埃及记》21:32)。

在这样一个相互连结的关系中，早期的圣经有一个经常反复出现的主题：对通常具有法定长嗣继承权的长子不予承认，而给后来出生的某个儿子以继承权。亚当的长子该隐被放逐，塞特① 成了家族的继承人。含是挪亚拒绝承认的儿子，据说他并非头生子，但却重复了同样的模式成为继嗣。亚伯拉罕得到通知废弃其子以实玛利②，因为他即将有第二个儿子以撒。以撒的长子以扫把长子的名份卖给了雅各。在这件事情上雅各有一些可疑的行为，其中有些行为得到了他母亲的支持。雅各的长子流便失去了继承权，其原因已在《创世记》(49:4)中说明。约瑟③ 的次子以法莲的地位在长子玛拿西之上。这个主题一直延伸到君主制的建立而没有发生实质性的变化。第一个被立为国王的梭罗被废后，王位传给了大卫，而大卫实际上是梭罗的养子(《撒母耳记上》18:2)。后来的文学作品在很大程度上又回到了这一主题。比如在《失乐园》第五卷中，我们可以看见长子明亮之星或撒旦妒忌次子基督受宠的原型。

---

① 塞特，亚当的第三子。
② 以实玛利，亚伯拉罕和使女夏甲所生之子，后来与母皆被其父所逐。
③ 约瑟，雅各的第十一子。

圣经并不十分善待悲剧的主题，只有耶稣受难的故事除外，因此圣经对牺牲者的形象往往只采取反讽的态度。约伯[1] 是个特例，但从希腊的观点来看，连约伯也很难说就是悲剧人物。希腊人认为英雄人物比常人高大，握有权力，为世袭贵族，能言善辩，而且似乎常常掌握着神意。圣经拒绝接受希腊人的这种英雄观念。对于一个富有同情心的读者来说，悲剧的曲折性体现在某些得不到承认的人物身上：该隐由于他的不带血的祭牲被拒绝接受而惶惶不知所措；以实玛利和他的母亲在沙漠中忍饥挨饿，他父亲对上帝悲叹道："但愿以实玛利活在你面前！"(《创世记》17:18)以扫发现自己受到无情的欺骗而放声痛哭说："我父啊！求你也为我祝福。"(《创世记》27:34)

梭罗是圣经中一个伟大的悲剧人物。他不仅身材比众人高大(《撒母耳记上》9:2)，而且治理能力强，按他自己的标准来看是个公正的人。可是他好像没有一件事是做得正确的。他出于人之常情赦免了敌人亚甲王的死罪，结果只是得到撒母耳的通知：他是在用献祭来欺骗撒母耳的那位凶猛的神，他将永远得不到一个"迥非世人、决不后悔"(《撒母耳记上》15:29)的神的宽恕。如果有人对理性化感兴趣，他很可以把这段故事或任何一段别的故事理性化。不过在我看来，《撒母耳记》的作者不仅仅犯了一个基本的错误，虽然是个非常普通的错误：他把上帝认同于魔鬼了；而且他由于在灵感的驱使下冒冒失失地产生的错误，给梭罗的故事加进了使它成为真正的悲剧的因素。这个因素就是暗示在神的天性中也有邪恶，也许在所有伟大的悲剧中这都是个必不可少的基本暗示。从此以后，梭罗成了个注定的失败者。他间歇性地发出一阵阵内心的痛苦，一次又一次发狂似地作出无效的努力，企图使自己摆脱大卫的威胁。在隐多珥

---

① 约伯，圣经故事人物，历尽危难，仍坚信上帝。

女巫这段故事里[1]，他终于向自己曾下命禁止的巫术寻求解救的办法，接着来到的就是灾祸和死亡。梭罗可怕的和不可避免的堕落使当今读者想到，莎士比亚在写《麦克白》之前一定仔细研究过梭罗的故事。

随着浪漫主义运动的发展，对这些被排斥的起码是半悲剧性的圣经人物掀起了大规模的再度表示同情的热潮。这些人物可能被放逐异乡，然而在另一种语境中成为合法的继承人。该隐、以实玛利、以扫、梭罗、甚至明亮之星，都成了浪漫主义的英雄人物。这个潮流的意义部分地在于西方文化从圣经中得出的神话世界轮廓有所改变，关于这一点我们将在后面再作讨论。被排斥的合法继承人这一主题也可能和对贵族统治的怀念有关，与其说是怀念这个阶级本身，不如说是怀念它所代表的在人类生活中已经消失的某种显赫或辉煌。拜伦受到普遍欢迎很大程度上就是由于他把贵族的身份和忧思的态度结合在一起。他在《对判断的幻觉》中描绘了一个明亮之星，一位态度冷漠而又彬彬有礼的贵族。次子基督当然没有露面，不过他正在管理一个显然更为资产阶级化的社会，在这个社会里像乔治三世[2]这样的居民也感到无拘无束。

没有得到承认的长子的主题也许和人类对延续性的要求未能充分实现有关，这一要求构成了长子继承权习俗的基础。所有人类社会都热切希望有一条清晰而又稳定的延续线，这一愿望的强烈性已写在莎士比亚所有的历史剧中。如果说莎剧中这方面的形态在我们现在的社会中已不复存在，那么这种热望是仍然存在的。从使徒统绪[3]这样的教规中，我们看见教会同样地需要一种不间断的延续

---

① 隐多珥女巫故事，据《撒母耳记上》28，梭罗夜访隐多珥女巫，要她用魔法召唤先知撒母耳的亡魂，以便他向撒母耳求教对付非利士军队的方法。

② 乔治三世(1738—1820)，英国国王。他扩张英帝国势力，发展商业，对北美殖民地实行高压政策。

③ 使徒统绪，指自基督使徒以来经由历代主教的神权递传。

感。因此，有意地选择次子表明了神对人类事务的干预。他直接从天上下来插入人世的延续，并打破延续的模式，但也因此给人类生活带来了新的特点。还有一个与此密切相关的主题：一个母亲很晚才生下一个儿子，以至于这样的分娩成为一个奇迹，或者起码可以说是一个特殊的恩赐。这个主题出现在年老的撒拉生下以撒的故事中(《创世记》21)。哈拿生撒母耳的故事也暗示了同样的主题。这个故事的有趣之处是，哈拿因为生了儿子而快乐地祷告，她的祷词说明这次的生育是上帝的一次革命行动，目的是打破与颠倒人类社会一直奉行的准则：

> 耶和华使人贫穷，也使人富足；使人卑微，也使人高贵。
>
> 他从灰尘里抬举贫寒人，从粪堆中提拔穷乏人，使他们与王子同坐，继承荣耀的王位…。 (《撒母耳记上》2:7—8)

哈拿的祷词显然对《路加福音》中的“圣母马利亚颂”或“马利亚的歌”产生了影响，颂歌也采用了相同的革命性动乱的主题：

> 他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。
>
> 他叫饥饿的得饱美食，叫富足的空手而回。(《路加福音》1:52—53)

神奇分娩的主题还出现在别的故事中：施洗者约翰出世时，他的父亲像撒拉一样不能相信会生这个孩子。耶稣生自一位童贞女母亲的腹中，就此打破了从大卫以来的血统延续性；耶稣也是取代了第一个亚当的第二个亚当，同时还是第二个以色列。

但是长子，不管生在何时，也不管是自然地诞生还是神奇地诞生，总归是上帝的第一个恩赐，因此从严格的意义上说乃是“第一个果实”，应该和别的第一批果实一起归回上帝。这使我们回到前面

已提到的《出埃及记》(34:19)的律法，它规定每个头生的男子或公畜都归上帝，但男人可以用羊羔代替。这个仪规首先由于阿伯拉罕的实施而确立。他奉命以他的儿子以撒为祭献，但在最后一刻突然得到改动的命令，用一只公羊替代作燔祭(《启示录》22)。在第一个逾越节用羊羔来救赎希伯来儿童，也是对这一仪规的确认。这个仪规的预示原型是上帝用他的儿子作为牺牲，人类和动物或羊羔的牺牲都在这里得到了认同。中世纪奇迹剧中把以撒作为祭牲的主题具有动人心魄的雄辩效果，这在很大程度上得之于观众的观点：上帝将把台上正在演出的这一祭献类型推行到底，无任何暂时解救的可能。

促使人类献祭的原本动力无疑是一种我往你来的交易：我给你，因此你也可能给我。上帝被想象成像叶芝作品中的鬼那样，[3]住在远离供品气味的地方。他要是吃到了祭牲，就会报之以有利于粮食生长的好天气，或使牲畜更为繁盛。不过他必须首先得到供奉，而且供奉的是植物和动物的“第一批果实”。然而，过了一段时间之后，对于供奉者来说，献出自己最珍贵的东西成为一件恼人的事，因此很可能用价值低一些的东西来替代，不仅替代用作祭品的人，也替代用作祭品的动物。希腊神话中有一则说普罗米修斯的真正的罪过在于他告诉人类，他们给神作燔祭时可以自己把所有真正的肉都吃掉，神吃到下水也就心满意足了。事实上神并不满足，因此早晚有一天会来场意想不到的灾难，提醒人们神仍然需要不受欺诈地得到充分的偿付。当以色列人围攻摩押王米沙，摩押王处于绝望的境地时，他作了一次垂死的努力，以求得到基抹神① 的帮助：

> 他便将那应当接续他作王的长子，在城上献为燔祭。以色列人遭遇耶和华的大怒，于是三王离开摩押王，各回本国去

① 基抹神，摩押人的至尊之神。

了。(《列王纪下》3:27)

最后这句话读起来像是编书者想要掩盖事实的笨拙手笔。在原来的故事里，摩押王的策略获得成功，以色列人被他们赶跑了。考古学家发现了米沙的铭文，文中表明他对基抹的奉献同犹太的“好”国王对耶和华的奉献一样虔诚。

《出埃及记》的律法特意排除了用人作祭品，可是正如亚甲和约书亚的征战故事所表明的，杀戮战俘和敌人或罪犯作为祭献，可能被认为不仅是可以接受的，而且是必要的。而弥迦[1] 所说的话好像含有这样的意思：用长子作为祭牲来最终偿付某种罪过(是否是献祭者自己的罪则无关紧要：见《约伯记》1:5)，在民众中已经真正成为一个是否符合道德的问题：

……我岂可为自己的罪过献我的长子？岂可为自己心中的罪恶献我身体 所生？(《弥迦书》6:7)

这段话后面的韵文常被认为是历史上一次重大的道德突破。用儿童给摩洛神[2] 作燔祭也许和祈求解除夏天的旱灾有关，这种祭献自然受到了谴责(《列王纪下》16:3 及其它)。但是以儿童作祭品来实现一个咒语，一个誓言，或一次复仇，《旧约》的作者们对此倾向于持中立态度。

当耶利哥城[3] 被毁时，约书亚叫众人立下咒语说，凡重建耶利哥城的人必在打地基时牺牲他的长子，在安装大门时牺牲他的幼子(《约书亚记》6:26)。耶利哥城是世界上最早的人类居住点之一，而

① 弥迦，圣经故事人物，公元前八世纪的希伯来先知。
② 摩洛神，古代腓尼基等地所崇奉的神灵，信徒以焚化儿童向其献祭。
③ 耶利哥城，西亚死海以北古城。据圣经载，祭司吹响号角，该城城墙即神奇地塌陷。

贸易通道比儿童更为重要，因此理所当然地付出了牺牲，重建了城市(《列王纪上》16:34)。大卫王在位时遭到旱灾，于是他在一个精心安排的时间把榜罗的七个儿子吊死，靠这个办法解除了旱灾：

> (大卫把他们)交在基遍人的手里。基遍人在耶和华面前把他们吊在山上，这七个人就一同死了。他们被杀的时候正是收割的日子，正是开始动手割大麦的日子。(《撒母耳记下》21:9)

虽然《出埃及记》的律法以崇高的姿态对雌性的动物、人类和别的一切予以忽略不计，但耶弗他却为履行誓言牺牲了自己的女儿(《士师记》11:34 及其后)。这个故事强调了两点：第一，她是个处女，这使她具有贞洁之身，可以被接受为祭品；第二，她成为地区性的女性膜拜的中心，毫无疑问其缘由是过去曾讲过的那条信念：童贞女神，像阿尔特弥斯，常常是生育的保护神。

耶稣显然是家中的长子(《新约》明确说他有弟兄，见《马太福音》13:55 及其它)，因此他应受到长子两种命运的安排，一是作为献祭的牺牲者，二是被隔离和放逐。在摩西律法中有些条款就是有关这两种悲剧的，其中说到在麻风病流行时，祭司应拿两只鸟，把其中一只在活水上杀了，另一只浸在被杀的鸟的血里，然后把这只活的放了(《利未记》14:4—7)。这个仪规的意义在接着讲到的赎罪日仪规的规定中就更加清楚了(《利未记》16)：有两只公羊，一只被杀掉，另一只头上被加上人们所有的罪恶，被赶出去送到魔鬼那里，更准确地说是交给旷野的恶鬼阿撒泻勒。《钦定译本》把阿撒泻勒巧妙地译为“替罪羊”，给语言增加了一个重要的词。在耶稣受审时，这个模式再次出现。有两个囚犯，耶稣和巴拉巴。巴拉巴是个强盗，他名字的意思是“父亲之子”。彼拉多建议把耶稣处死，而按照宗教节日的习俗把巴拉巴释放。很明显耶稣承担了两个角色，就是说，他也是只替罪羊。他死在十字架上之后，根据传统的看法，又降

临到魔鬼的世界。这个仪规的恶魔的模仿是对阿撒泻勒或别的恶魔的献祭，这很可能也就是原先的替罪羊仪规(《利未记》17:7)。在早期基督教对赎罪意义所作的解释中，也曾出现过给恶魔献祭的观念。

从上述事例我们可以清楚地看到，上帝所说"以色列是我的儿子，我的长子"(《出埃及记》4:22)，实际上给了以色列一个十分含混的荣誉，因为它给了以色列这样的可能性，或是被选去作祭献的牺牲，或是得不到承认，遭到放逐，甚或两者俱备，而这正是保罗在《加拉太书》(4:22 及其后)中所作的推论。保罗讲了亚伯拉罕的两个妻子和两个儿子的故事，说明以实马利代表犹太教，而被承认的以撒，按照他的血缘关系，代表基督教。按犹太教的观点，保罗的解释是荒谬绝伦的，但这个说法和保罗的《新约》概念是一致的，总的来说和基督教的概念也是一致的。"约"这个字(希伯来文是 berith，希腊文是 diatheke)意为契约或合约，在这里指上帝和以色列之间所立的约。它也指条约，《旧约》中许多段落都有古代条约用语，其中包括对首先破坏条约的一方的咒语。上帝是契约的主动拟定者，他可以中断契约，但他不愿意这么做；以色列不能中断契约，但却一直想这么做。

《诗篇》告诉我们，由于离开埃及的以色列人不服从上帝的旨意，因此整个一代以色列人都必须死亡，然后他们的后代才能进入应许之地："我在怒中起誓说，他们断不可以进入我给予的安息之地。"(《诗篇》95:11)《希伯来书》(3:11)中也有同样的话。《希伯来书》的作者在引用这句话的论辩中提出了一个论点：基督是犹太教的法定传人。保罗在《加拉太书》中用他的"寓言"所表示的，也是差不多相同的观点。在巴比伦之囚的时代，这个消灭老的一代，让新的一代进人应许之地的观念被耶利米发展成一个新的契约。这新契约要同巴比伦之囚以后的新一代以色列人订立。比起老契约来，它更加个人化、"精神化"(《耶利米书》31:31－33)。基督教立即把新契

约认同为自己的教义，把新以色列认同为自己的教会。

圣经叙事中的这个主题结构使我们想起，在表现追求伟大目标的民间故事中，总是兄长们相继失败，然后年纪较轻的弟弟取得成功。它主要是靠对比使我们这么想的，因为在圣经中，成功地实现追求的不是任何人类的英雄。英雄人物以色列只是被赐予一块应许之地。但是这种平行式的叙事仍然是有意义的。在我们所熟悉的民间故事中，成功的通常是第三个儿子或英雄，因为三节律可以在故事的紧张与结果之间提供最为理想的平衡。如果我们要问这个英雄人物该做什么，我们就得稍稍离开圣经的叙事，以便换一个角度来考虑。

人类力量的主要表现形式是创造性的活动，它把杂乱无序的自然界转化为具有人类形态和意义的畜牧的、耕耘的、文明的世界。这项活动的另外一面就是对敌人的斗争。敌人包括两方面：一是人类战争中的敌人；二是自然界中混乱的不定形的因素，通常以某种鬼怪或食肉猛兽为象征，被认同为旱灾，水灾，以及各种自然灾害。人类传统中的多数英雄并非劳动者，而是和敌人作战的领导者，而那些古代的君王只有在被描绘成脚踩在被打败和吓倒的敌人——多数是俘虏——的脖子上时，才会认为自己完成了应该完成的业绩。第二类敌人更加神秘与强大，人类通常要用祭牲来平息它的怒气。不过也还保留了一种希望：也许某个英雄会有力量对付它。因此雅典人被迫向克里特岛的迷宫里的弥诺陶洛斯① 贡奉童男童女给它食用，直到伟大的英雄忒修斯到克里特岛，进入迷宫深处，将这只怪物杀死。

我们曾谈到，宁录作为“英勇猎手”的战绩很可能同他履行猎狮的仪规职责有关，这个行动更多地被看成是伟大英雄主义的象征，

① 弥诺陶洛斯，希神，牛头人身怪物。

而不是一个单纯的军事象征。在图坦卡蒙[1] 陵墓的文物中，有一尊高质量的法老金像，法老正在进行猎河马的类似仪规活动。河马被认同为邪恶之神塞特[2]，他是奥西里斯的仇敌。年青的法老看上去非常坚定沉着，至于他能否区分出河马和斑马就不得而知了。有关这类神话和这种仪规相互联系的一般形式，我们可以在像圣乔治[3] 和龙这样的传说中看到，而且和古典神话中珀尔修斯[4] 的故事相关。

在这个传说中，一个老迈虚弱的国王统治着一片受海怪控制的荒原，海怪要人作祭牲。我们在这里看见了一连串隐喻的认同。国土荒芜是因为国王年老力衰，也就是说国土的不育和国王的生殖力被感应巫术连接在一起。当国土和国王失去力量之后，海怪必然要来到，因为他代表了另一方面原因的不育。提供给他作正餐的牺牲者是用抽签决定的，终于有一天这签落到了国王女儿的头上。在这关键的时候，英雄来到了，也是从海上来的。他杀死了这条龙，解救了国王的女儿，并以娶公主为妻的方式成为下一任国王。这个故事老得完全可以设想出一个母权习俗的社会。如果作为一个得到更新的神话，它的一般形态显然应该成为这样：英雄是春天的再生力量，而海怪与老国王则是冬日冷漠和老迈的衰朽力量。从这个神话进一步发展到创世神话是很容易的。在很多神话里，创世采取的形式都是杀死某个难以归类的怪物或黑暗势力。这类神话属于比圣经还要早的神话家族，并以诗体意象的形式进入了《旧约》之中。我们已经看到，在《创世记》从空虚混沌中创造苍穹的背后，就有像阿卡得人传说中的杀龙的故事。在《旧约》中，这条象征最初的混沌的龙通常称为拉哈伯或海中怪兽。

创世来自龙的死亡，因为龙就是死亡，消灭了死就是取得了

---

① 图坦卡蒙，古埃及第十八朝国王。

② 塞特，奥西里斯的兄弟，人身兽头，口鼻似猪。

③ 乔治，英格兰守护神。

④ 珀尔修斯，希神，宙斯和达那厄之子，杀死怪物美杜莎的英雄。

生。在圣经中，龙似乎始终是一个罪恶的意象，这一点和别的许多神话学体系形成了对照。这不仅因为它吞吐火焰和食用童贞女，这是违反社会正常惯例的习性，还因为在所有的恶兽中，它有独一无二的有利条件——龙并非真正的存在物，因此它令人钦慕地象征着邪恶这一矛盾体：在我们当前的混杂的事物中它是确实存在的强有力的因素，而其自身又完全是虚无的或不存在的。《启示录》的作者把它称为“那头先前有、现在没有、当前也一直没有的兽”(17:8。希腊文本中最后一个短语的意思是强调“当前一直如此”)。

《诗篇》中充满了对上帝作为创世者的赞颂，其中不时地提到创世行动的胜利，似乎有某种恶势力在反对创世：

> 你管辖海的狂傲。波浪翻腾时，你使它平静。
>
> 你把拉哈伯的身体打碎，把他杀死。你用强有力的膀臂打散了你的仇敌。　(《诗篇》89:9—10)

这段诗歌除了别的寓意外，是《旧约》中属于基督的特征的一个类型：控制汹涌的大海的能力(《马可福音》4:4及其它)。《约伯记》(3:8)中提到那些“诅咒那个日子者，能惹动海中怪兽”(《钦定译本》此处误译)。这表明人们认为有个恶毒的黑暗势力存在，它要使世界退到无序的混沌状态，而且通过巫术和人的自我毁灭的内心冲动在继续活动。这个神话体系在一定程度上可以回溯到古埃及的太阳神神话。太阳神每天夜里降临黑暗的下界，奋力同邪恶的力量作战，直至第二天早上获得胜利。

考虑到圣经的强烈政治倾向性，这些黑暗的神话势力被认同为异教王国就不奇怪了。因此以赛亚把埃及称为“坐而不动的拉哈伯”(《以赛亚书》30:7;《钦定译本》此处又误译)。在《诗篇》(87:4)中埃及也被称为拉哈伯；《以西结书》(29:3)把埃及法老认同为“卧在自己河中的大龙。”因此创世神话的意象可以扩展到《出埃及记》，还可

以一直扩展到将来以色列得到救赎的“主的日子”：

> 耶和华的膀臂啊！兴起！兴起！增强力量。像古时的年日，上古的世代兴起一样。从前砍碎拉哈伯，刺透龙的，不是你吗？
>
> 使海与深渊的水干涸，使海的深处变为赎民经过之路的，不是你吗？(《以赛亚书》51:9—10)

上帝在创世时显示了征服拉哈伯的力量。他第二次显示力量是把埃及军队淹没在红海，让以色列人安全通过。他现在被呼求第三次也是最后一次展示他的威力。

这最后一次努力的象征是捉住海中怪兽。以赛亚说：

> 到那日，耶和华必用他刚硬有力的大刀，刑罚海怪，就是那快行的蛇；刑罚海怪，就是那曲行的蛇；并杀死海中的龙。(《以赛亚书》27:1)

以西结说得更加清楚：在这里海中怪兽是指尼罗河和大海。由于尼罗河是埃及生命的源泉，抓住海怪之后把它扔进沙漠，沙漠就会变得肥沃：

> 我耶和华必用钩子钩住你的腮颊，又使江河中的鱼贴住你的鳞甲…把你并江河中的鱼都抛在旷野；你必倒在田间，不被收殓，不被掩埋。我已将你给地上野兽和空中飞鸟作食物。(《以西结书》29:4—5)

但是，如果要使象征达到完整，吃海怪肉的就不只是飞鸟和走兽，还应该有以色列人。这是后来犹太人的弥赛亚神话的一个内容，它也出现在《诗篇》中：

你曾用你的力量将海分开，将水中龙的头打破。

你曾砸碎海怪的头，把它给旷野中的人们为食物。(《诗篇》74:13- 14)

对文本中最后一个短语的意思是有争论的，但是它象征性的主题是清楚的：在“主的日子”，吞食一切的贪婪的海怪自己将被吞食。这就是我们早先见过的一种视角的颠倒，比方说，收割和酿酒的意象。从隐喻的意义说，海中的怪物就是海；因此把海怪捉到岸上，同我们已经知道的《启示录》(21:1)中所说的废弃死海基本上是一回事。

如果说海中怪兽和拉哈伯就是巴比伦和埃及，那么接下来的情况就是：在埃及的以色列人或在巴比伦的犹太囚徒已经被怪兽吞没，正生活在它的腹中：

我要向认识我的人提起拉哈伯和巴比伦：看啊！非利士人，推罗人，并埃塞俄比亚人，个个生在那里。(《诗篇》87:4)

但是从类型学的观点来看，以色列人在埃及的处境也就是人类的一般处境。我们所有的人都在海怪的腹中出生并自然地生活。就海怪的政治方面来看，我们是从属于世俗的权力而生活的，这种世俗权力随时可能积极地敌视一切，除了它自己的侵略行径：海怪是“在骄傲的水族上作王”(《约伯记》41:34)。从宇宙学的观点来看，海怪是创世中构成混沌的因素，也就是说，就我们今天所见，它就是创世，是从我们这里无限地伸展出去的时空世界，这无边的浩瀚是一切牢狱中最坚不可破的牢固的牢狱。

这就暗示了一个圣乔治－ 珀尔修斯故事经过调整的形态：故事的女主角(在珀尔修斯神话中是安德洛墨达)已经在海怪的腹中，男主角不得不走进海怪的喉咙救她。我们从这里可以看见，在所有

那些已经改变了环境的浪漫文学作品的背后，都有这个故事的结构模式：男主角必须经历艰险的跋涉，到女主角被困的极为危险的地方。男主角进入鬼怪喉咙的情节使我们想到约拿的故事。亚卫叫约拿去尼尼微发表警告尼尼微居民的预言。由于不愿意传达亚卫的旨意，约拿乘船向与尼尼微相反的方向驶去。船在风暴中几乎遇险，水手们用抽签的方法发现是因为约拿触怒了亚卫，就把他从船上扔进海里。他被一条大鱼吞没，后来大鱼又把他吐到沙滩上。我们现在对隐喻思维已经有了足够的了解，可以认识到海、海怪和约拿登岸的外国岛屿都是同一个地方，意指同一样东西。耶稣把约拿的故事作为他自己受难的一个类型（《马太福音》12:40）。在表现耶稣下到地狱的中世纪绘画中，耶稣走进一个代表地狱的满口牙齿的巨大怪物的喉咙。同样，就隐喻的意义说，耶稣对地下世界的救赎（征服地狱）和对地面世界的救赎完全一样，地面世界就是地下世界的象征。福音故事中的女主角，或安德洛墨达，是"新娘"耶路撒冷，也就是所有获救灵魂的统一身躯，这些灵魂以一个女性为他们的象征。

在《约伯记》的近结尾处我们看到了两个怪物，地面怪物叫巨兽（Behemoth），海里怪物叫海怪（Leviathan）。它们也许都脱胎自诗歌中的河马和鳄鱼，两者都是埃及的动物。《钦定译本》多种版本的旁注中都提到了这个出处。但这个说法同别的任何理性化的阐释一样，也是不中肯的。《约伯记》中的描写"它打喷嚏，就发出光来；它眼睛好像早晨的光线"（41:18）虽然有趣，但很难同鳄鱼联系起来。《新英文圣经》显然认为巨兽（Behemoth）一词是希伯来文野兽的内含复数形式，因此把这两种动物减为海怪一种。不过不管《约伯记》的文本是否正确，传统的看法一直是有两个怪物。《以斯得拉二书》（6:49）中提到巨兽和海怪是两个动物；《启示录》（13）中也出现了一个陆兽和一个海兽；《但以里书》中关于尼布甲尼撒变成各种巨兽的故事，显然和以西结早先把海认同为埃及法老是相互对应的。

两个动物的说法有其重要性。从象征的意义来说其理由是，如

果我们都生活在海怪的腹中，那么，同以色列恢复原位后的现实世界相比，我们的住地可以象征性地看成或在地底或在海底。旧石器时代奇妙的洞穴绘画也许和大地母亲崇拜有关，把洞穴认同于大地母亲的子宫。这个象征也许一直持续到有历史记载的时期，以克里特岛迷宫之类的形式出现。后来，由于神话学，特别是圣经神话学，和大地母亲象征相分离，地底世界就和一头邪恶的怪物的肚肠联系在一起了。这个怪物属于低层世界，可以认为在地底下，正如但丁的作品里所写的那样。如果我们转过来谈海里的怪物——它的隐喻意义就是海，我们曾经说过，在某种意义上洪水故事中的洪水从未退却，我们现在仍然生活在一个真实的水下世界里。

也许我们现在能够明白，为什么《福音书》中有那么多内容是有关捕鱼的，为什么在后来的传说中耶稣自己那么经常地和鱼或海豚相联系。把耶稣和鱼相认同的看法在传统上一直用首字母缩拼词的方法来支持：在希腊文中，"耶稣基督，上帝之子，救世主"这几个字的首字母拼起来就成了"鱼"(ichtys)。不管怎么说，从水中救赎的主题是从一系列故事中产生的，其中包括挪亚方舟，以色列人越过红海，还有洗礼的象征，受洗的人被分成两半，道德的一半象征性地浸没，不道德的一半逃离。此外，有时还用像《诗篇》(69)中这样的意象：在深水中向上帝呼求。鱼作为智慧之教师或文化之英雄，可溯源至巴比伦传说中的古代神话奥安尼斯①。[4]

再者，如果吞没我们的怪物是死亡的隐喻，那么把我们从这死亡的体内(语出自《罗马书》7:24)救出来的英雄必须被吸收进这死亡的世界之内——也就是说，他必须死。甚至圣乔治的戏剧也说明了这一点。在这些戏里，圣乔治通常和龙一起死亡，然后一个"医生"又使他起死回生。在耶稣的故事中，我们已经提到有一个替罪羊的主题，主人公从他自己的世界被赶到一个魔鬼的世界中去。我们曾

---

① 奥安尼斯，古代美索不达米亚神话中的半人半鱼，向人类传授智慧。

设想过，替罪羊的仪规原来也许就是给魔鬼的祭献。在福音故事中，罪恶与死亡也象征性地被主人公转移到恶魔的世界，因此耶稣的复活，包括后来传说中的征服地狱，就导致了生命世界和死亡世界的彻底分离。

归纳起来说，如果我们把圣经的叙事看成是人类生活中的一系列事件，它就是一连串的起落盛衰。上帝的子民周期性地落入被奴役的境地，然后被一个领导者解救，而那些伟大的异教王国则以相反的节律兴起与衰落。在某一点上这个视角可以翻转过来，我们所看见的更像是一个史诗的或浪漫的英雄，下到一个低层的世界去解救既是一个单独的新娘，也是一大群男人和女人。从这个视角看，囚虏和救赎的连续性事件不存在了，代之以仅有一次的降临与回归的行动。不过，这行动如果它本身是唯一的，也还有许多象征性的环境。

按传统的看法，人生活在四种要素之中——土、水、空气和火。在基督教类型学中，我们看见复活意象中有某种东西和土、水两个要素相关。地底的意象，或与其十分相近的意象，还联系到以西结看见遍布干尸骨的山谷，以及耶稣死在十字架上时坟墓开启(《马太福音》27:52)。从火中解脱出来则联系到把埃及称为"铁炉"(《列王纪上》8:51 及其它)和尼布甲尼撒的火炉的故事。我们也许注意到了庆祝从火中解救出来的歌就是赞颂上帝创世的赞歌，这是从一个完全觉醒的人的视角出发的。这首歌在《次经》中以《三圣子之歌》再次出现。在耶稣升天的故事中(《使徒行传》1)，耶稣往天上升去，直到"有一朵云彩把他接去，便看不见他了"。这一段描写"从字面上"初看是奇特的，但这个意象并不是说耶稣上升到了我们所说的外层空间，而是说他成功地使人类脱离了自然的空中。它放在这里是十分恰当的，因为紧接着下一章就要讲到真正的或灵魂的风(和火)，即圣鬼的降临。当保罗说起在启示的日子与主"在空中"相会时(《帖撒罗尼迦前书》4:17)，他也用了这同样的意象。

我们也许可以把《约伯书》作为圣经叙事的缩影，正如《启示录》是圣经意象的缩影。在《钦定译本》的多数版本中，《旧约》各书的排列仿照《七十子希腊文本圣经》，不过把《次经》除外。这个做法初看好像是随心所欲，但自有它的道理。从《创世记》到《以斯帖记》是谈历史、律法和仪规，而从《约伯记》到《玛拉基书》是诗歌、预言和智慧。在这后一个系列中，《约伯记》成为诗和预言的《创世记》。这是又一个有趣的U形故事：约伯和亚当一样，堕入一个苦难的离乡背井的世界，经过忏悔（也就是彻悟），恢复了他原来的状态。和《创世记》不同的是，这里没有违背契约的行为吸引神学律师，而且约伯所受的折磨并不是对他们的惩罚，而是一种考验。

朋友们在他痛苦的时候去看望他。他们也许是"安慰人，反叫人愁烦"(16:2)，但他们既不愚蠢，也没有恶意。他们去看望他，自身并无利可图，他们的动机无可挑剔(见2:13)。讨论很自然地集中在缘由问题上：什么原因使约伯遭难？朋友们尽力把这个问题放在他们所懂得的十分粗浅的申命派律法和智慧的范围内去寻求解决。约伯必定是搅乱了圣裁的平衡，而平衡必须靠它自身来调整。如果这不是正确的回答，人类就不可能作出回答，我们就只好听从上帝的神秘的方法，希望它比表面显出来的要合乎道理。乍看上去，约伯最后的默认(42:3)似乎表明他同意这一点，其含义是朋友们的看法一直是正确的，尽管上帝明确地说他们是错误的(42:7)。

只有在他的朋友们的眼里，约伯是"自以为义"(32:1)。他并没有为自己的无辜申辩，只是说明他所遭受的一切同他能想象到的所能够做的事相比，是极不相称的。换句话说，律法和智慧无法包容这个情况，不可能对原因作出圆满的解释。所有四个发言者，加上以利户就是五个(他是后来参加的)，都是十分虔诚的人。他们不可能作出的一个解释是：上帝和撒旦就约伯是否忠诚的问题打了赌，这一点读者都已经知道了。这样的解释在他们看来不仅草率，而且是对上帝的亵渎，因为这说明上帝在这方面有个人的利害关系和打

算。

上帝在《约伯记》结尾的讲话没有提到同撒旦之约，而且撒旦在第二章以后没有再出现过，这两件事都不会给我们的解释带来困难，只要看一看恶魔意象的图表就会明白这一点。巨兽和海怪在隐喻的意义上就是撒旦，所不同的只是约伯的视角。我们留意到圣经关于创世的记叙是含混不清的，它说黑暗和混沌起初不在创造的秩序之内，后来才和它辩证地合为一体，使陆地和海洋隔开，光明和黑暗分离。因此海怪和撒旦或则被认为是上帝的敌人，未包括在创世之内，或则是在创世之内的上帝的造物。《约伯记》采用了后一种看法，而且也只有《约伯记》始终坚持这一看法：撒旦是敌手，但被容许造访上帝的殿堂；海怪则是上帝引以为骄傲的一个造物。

不过在开始时，撒旦是个传统的愤世嫉俗的指责者。他在诗剧中的出现构建了起诉、辩护、审讯和判决这一整套法律框架，这就是人类“堕落”的或由撒旦引起的现状。约伯确信有支持他的辩护者（19:25;《钦定译本》中用“救赎主”也许过分基督教化了，不过约伯所用的词 go'el 和这个意思相去不远），但是他也希望指控者能亮明身份，以便他起码能知道为什么自己会受到指控。他的这个愿望就同卡夫卡小说《审判》中男主角的愿望一样，《审讯》可以看成是讲解《约伯记》的《米德拉西》[1]。他盼望指控者写下一本状词（31:35）；而我们也曾提到，拜伦把历史称为“魔鬼的铭文”也许是对的。约伯受到的指控只不过是他生活在一个撒旦掌握了大权的世界里。约伯，同耶稣的道德小故事中行善的人一样，来自以色列的一个边区国家（假设乌斯是在以东），而且，不管他有多么虔诚，他就像在埃及的以色列人一样，呆在一个自然与命运都反复无常的世界之中。如果问一个士兵为什么杀害那些对他毫无损害的人们，或者问一个恐怖主义分子为什么用炸弹杀害无辜的人们，他们总是可以这么回答：

---

[1] 《米德拉西》，犹太教讲解圣经的布道书。

已经开战了，战争期间在敌国没有无辜者。这是一种精神错乱的回答，但这是历史上人类给每个侵略行径的解释，而约伯正是生活在敌人的土地上，生活在异教和撒旦权力的怀抱之中，在象征的意义上就是生活在海怪的腹中，在无限伸展的时空之中。

约伯在归纳性讲话中所作的庄严动人的结论(29－31)是诗剧的高潮。人类生活在一个不相容的世界里，什么是自身尊严的要义？这个用一块陶器碎片给自己满身疖疮搔痒的可怜虫，对这个问题发表了如此强有力的声明。你不可能在别的文学作品中找到一篇有关这个问题的更加动人的演说。这场伟大考验提出的问题是一个身份或财富的问题：人对于自己所拥有的一切能承受多少损失，而不影响到改变人的自身？上帝在约伯所拥有的一切和他的"生命"(2:6)之间预先划了一条粗线，而在这里，我们开始明白了"生命"对人类意味着什么：是一种既不傲视一切也不卑躬屈膝，而仅仅是对责任的感悟，是一种对领受责任的感悟。上帝显然打赌胜了。这个意象使人联想到一个年富力强男子的形象：约伯不是那种年迈无能、听任自己的女儿被怪物从容吞食的国王。他的朋友们，年老的，都发了言。以利户是个年青的，也要发言。他们的发言是律法与智慧不停地循环往复的声音。约伯任凭以利户讲下去，他的演说如果说并非全是创造性的雄辩，也可以说或者是自以为是，或者是真心实意，而对这两者约伯都不作任何评论。所有这一切他过去就听过了，这些话全是真的，也全是胡说。他在期待着一个完全不同的声音。突然，从旋风中传来了这个声音。

起初，我们很失望。上帝似乎只是同以利户唱一个调。他说他创造了世界，而约伯没有，因此约伯无权来质问他的工作方式。于是我们开始怀疑是不是后来有某位胆战心惊的编者决定把这整个故事来一个笨拙的改造，以证明人对上帝的迷信和奴隶般的道德行为是正确的。可是如果真有这么一位编者，他保留的原诗就太多了，使我们无法和他看法一致。简言之，有这么一个编者的设想是一个过

于轻率的假定。上帝的讲话被弄成一连串只能有否定答案的修辞性问句，使这个讲话显得既虚张声势又霸道，而且，讲话对约伯的“问题”没有给予任何回答。但是我们有没有认真想过，这么一首伟大的诗竟然会是一个附有答案的问题吗？我们一开始就说过，回答问题就是接受问题中设置的假定，因此也就是用加强引发问题的思想层面的办法来抵消问题。真正的问题是设计更好的问题过程中的一个阶段；而答案则欺骗我们，使我们失去设计新问题的权力。所以，即使我们仍然不满意上帝对约伯的回答，但是一个口齿伶俐善于随时对这一切作出解释的上帝，比起最反动的神圣的霸道者来是更为卑劣的。

我们记得约伯本人在寻求答案中认识到，对于他所处的被视为异己的困境是不可能找到因果解释的。从某种意义上说，上帝在这里说出了约伯自己的感悟。任何因果的解释都将使我们回到本因，也就是创世。在这个语境中，修辞性问句的实际意义是：不要指望顺着因果的思路能从创世那里得到解答，那儿既没有答案，也提供不了帮助。约伯是怎么陷入这个困境的，比之他该怎样脱离这个困境，是不怎么重要的。只因为他不是创世的参加者，他可以从创世的混沌与黑暗中被解救出来。如果我们的看法是对的，那么上帝的讲话，要是结尾处不出现巨兽与海怪，就变得毫无意义了，因为巨兽与海怪是理解他的讲话的关键。上帝能向约伯指出这些怪物，就说明约伯没有被怪物吞食，他不再受怪物权力的控制。

《约伯记》通常被归类为悲剧，但严格说来它应该是喜剧，因为约伯恢复了富足的生活，故事有一个“快乐的结局”。然而在这个一切得到更新的传统喜剧形式中，故事的结局难以叫人信服：失去女儿的人并不能因得到新的女儿而真正有了安慰；造成苦难的环境可以改变，但苦难留下的伤痕永难消除。一种更新或恢复作为对现时的一种超越是很容易理解的，但超越几乎不可能达到一个完完全全不同的境地，就像是从梦中醒来一样。如果说一个重新得到的世界

同原来那个自己长着疖疮、又没有朋友理解自己的世界完全脱节，那么这部诗作也就毫无意义了。

故事结尾处的一连串结果遵循了圣经的通常模式。首先是恢复了人类的社区：当约伯为他的朋友们祈祷时，上帝使他从被掳掠的境地转回(42:10)，尽管这些朋友们"代表上帝"(用以利户的话)所说的话是不受欢迎的。人类社区再次整合之后，随之而来的是自然以人类文明的畜牧形式改观。约伯的漂亮的新女儿中有一个名叫基连哈，意思是一盒眼影粉。如果我们去看一看回归后的约伯，也许我们所看见的并不是他那漂亮的女儿和一万六千只羊，而只是这样的一个人：他看见了我们所没有看见的东西，知道我们所不知道的事情。

尽管自贬是传统的东方惯例，但是在上帝和约伯之间似乎传递着某种表示信任的信息。我们只是无意中听到其中的一点片段，像"我厌恶自己"和"我从前风闻有你，现在亲眼看见你"(42:5—6)。第一句话主要表明，我们应称之为约伯自我中心视角的思考方法，随着其客观对应体海怪的消失而消失了。第二句话尽管继续使用第一人称代词，却对上帝直接出现的形象发出了有损威严的要求，而在圣经中，甚至在《新约》中，对说这样的话都极为谨慎。在这之前还有一段同样意思的话(19:26—27)，似也经过编者的润色。《新约》中也有一次提到约伯："你们听见过约伯的忍耐，也看见了主给他的结局"(《雅各书》5:11)。这句话采用了同样的修辞手段，从听见跃进到看见，但把它放在基督教的背景之中：《雅各书》的读者所"看见"的是基督的降临。不过约伯可以说走过了圣经叙事的整个循环：从创世和堕落，历经埃及的艰险处境，三位长者传送律法与智慧的讲话，打破智慧锁链的先知洞察力之闪光，进而获得存在的最终景象，并明白我们是活在死亡之中。

我们说过，《约伯记》虽然被认为属智慧文学，但要理解它却需要有先知的眼光。对这个看法我们已作了进一步阐述。《约伯记》不

是沿着符合惯例的审慎的水平线发展，而是走了一条U形的前进线路，从兴盛起始，到堕入屈辱，再回归原位。因此，书中的预言因素和它的叙事形态是相联系的。这反过来又使我们看到了圣经对叙事或神话故事情节的关注，它们也许是虚构的，像《约伯记》或耶稣的道德小故事，或是更加接近于历史类作品，可以含混地称为"非小说类写实文学"。[5]圣经的重点在叙事，而且整部圣经都包含在一个叙事的框架之中，这个特点把圣经同别的许多圣典区别开来。佛经相对来说没有什么叙事成分；古兰经所包括的启示是在穆罕默德去世后收集的，按篇幅长短排列，从顺序中看不出任何叙事原则。圣经强调历史的形态，强调它的启示所造成的和时间运动的具体碰撞。圣经的叙事框架就是这两者的一部分。因此，从一定的意义上说，解救约伯是把他从他自己的故事中解救出来，是在被超越的时间中的运动。当我们不再需要时间时，时间就被超越。耶稣和耶稣受难故事——这是《福音书》的核心——之间的关系也差不多同这一样。对于读者来说，可以得出的推论似乎是：被人们一直依附到天亮(《创世记》32:36) 的时间之神既是敌人又是助手，是一个既给予启迪又造成严重损害的力量。只有到一切可以经历的都被经历完了之后，时间之神才会消失。

注 释

〔1〕见克里斯托弗·希尔《颠倒的世界》(1972)。

〔2〕见《弥尔顿作品集》(哥伦比亚版，1938)，XVIII，229。

〔3〕见《灵魂之夜》，载叶芝《诗歌集》(1950)，256。

〔4〕奥安尼斯为美索不达米亚的鱼神和文化英雄。见S·H·兰格登《闪语族神话》，载《各族神话》(1931)，IV，103－5。我们对他的了解仅限于近期的资料，不过学者们一般认为他就是苏米尔神埃阿或恩凯。

〔5〕与此相似的作品见赫曼·海赛《作品全集》(1957)，VII，388－402。

第八章 语言(2)
——修 辞

到目前为止，我们把大部分的注意力都用于圣经中可以见到的意象与叙事的统一上了。这种统一性的某些方面是很明显的，例如，注意对开始与结尾予以表明。要开始写一本圣书，几乎不可能写得比《创世记》的开头更合逻辑了。《启示录》虽然可能对“文学家们”来说是比较难的，但是当我们从类型学的角度把它当作是一本引用《旧约》的预言的汇集来阅读的时候，就变得简单多了。该书的作者比起大多数《新约》作者来，似乎更贴近《旧约》希伯来文本，而且似乎不清楚其它的《新约》本。但是对这篇作品研究得越多，就越坚信它是作为整个圣经正典中的最后一篇精心地写作出来的。它以这一类作品惯用的誓言作为结尾，告诫人们不可以从“这本书”删去什么，也不可以往“这本书”中添加什么，并且对任何企图这样做的人下了咒语。最初提到“这本书”指的就是《启示录》本身，但是在整个圣经的末尾看到这些话，而不去想它们指的是整个圣经，这几乎是不可能的，而作者可能就是有这个意图。这个告诫在《申命记》(4:2)以及别处都能找到它在《旧约》中的原型。

在《启示录》的中间(11:1及其后)，一位天使劝告作者拿一根“苇子”仗量神殿，其来源是《以西结书》(40:3)(在《撒迦利亚书》2:1中也有记载)。在那里面，“苇子”一词是qaneh，“正典”(canon)就是源于这个词的。想到在基督教类型学中，圣殿的原型是耶稣或基督的身体，人们不禁要问：是否仗量圣殿与建立一本圣典就没有关系？不管怎么说两位“见证人”摩西和以利亚，正如《启示录》作者所

了解的是圣经的两个台柱，立即出现在后面的经文中。

犹太人似乎一向就是一个手艺不高明的民族，在建筑、雕刻甚至陶瓷方面并不善长；而他们的一项伟大的建筑成就，即所罗门圣殿，除了是由外邦人建造的以外，其建筑规模也是比较小的，虽然几世纪以后比较热情的《历代志》把它改变成童话式的建筑，装饰着大约二十吨黄金，闪闪发光。不过一般说来，是异教徒的王国建造出了真正的，使人难忘的圣殿和宫殿，而犹太人则写出了圣书。毫无疑问，对那些认为建筑物比文字更实际的人们来说，圣书似乎充其量不过是一个安慰奖。但是历史却长期以来把这样一种看法颠倒过来了。在雪莱的十四行诗《奥西曼达斯》① 中表现出的讥讽对于古代的作家也是熟悉的。尼尼微是古代世界最伟大的城市，《约拿书》的作者使我们确信（《约拿书》3:3 ），穿过这座城市需要三天的时间：这是对这个城市之大所给予的令人印象深刻的称赞，如果说的不是真的尼尼微，至少也是指传说中的尼尼微。然而，这座城市突然消失在沙地下，沉睡在那里，直到十九世纪的中叶。

在《耶利米书》(36:2 以及其后)中，有一个华丽的场面：先知的文士坐在王宫中，将一个书卷中的预言念给国王听，这个预言主要是谴责他的既愚蠢又顽固的反抗巴比伦王国的政策。愤怒的国王不时地用刀将书卷割下一段，扔到火中。这想必是一个纸莎草书卷。如果是羊皮纸，除了它的价格非先知力所能及之外，还太硬会使得国王的姿势很难看。几年以后，整个王宫消失了，而《耶利米书》虽然是在古代写在最易破碎的、易燃的材料上的，却仍然保存得相当完好无缺。文字记载比起纪念碑要至高无上，就像生比死要至高无上一样。任何生命的单一的形式都可能被最小的偶然事件所摧毁，但是生命作为一个整体比起用石头砌起的东西要有更强大的生存能力。

---

① 奥西曼达斯，古埃及文治武功极盛的君主。

有一些古国对于用文字记载他们的神话几乎没有兴趣。埃及人几千年来一定很熟悉有关伊希斯[1]和奥西里斯[2]的神话，但是显然在普卢塔克[3]以前没有连续地、完整地记述过。闪语民族，包括亚述人在内，对于他们的神话传统用文字记实要注意得多，但希伯来人致力于圣经正典，似乎是一个独特的发展，不论它们之间有些什么局部的相似之处。《旧约》中还有一段记叙也许再现了这个正典诞生的时刻。在约西亚（犹太王国最后几个国王中的一位）统治时期，对圣殿进行修葺时偶然发现了一个文件。这个文件呈献给了国王并且读给他听。国王说：

> "你们去，为我、为民、为犹太众人，以这书上的话求问耶和华；因为我们列祖没有听从这书上的言语，没有遵着书上所吩咐我们的去行，耶和华就向我们大发烈怒。"（《列王纪下》22:13）

这件事中最有趣的特征是：很明显国王深信让整个人民了解这书卷的内容是头等重要的事。这样一本文献必然会是律法书：需用文字记载的最重要的社会要素就是律法。不过，如果我们考虑到当代的民主实际上是以易于成为公共文件的原则为基础的，我们或许可以看出历史在这里转了一个具有决定意义的弯子。

许多学者都已认为很可能这样发现的书卷就是现存的《申命记》，或者与现存的《申命记》关系很密切。根据现在《旧约》头五篇的安排来看，《申命记》——这个词（deuteronomy）的意思是"第二个律法"——放在最后，看起来像是对前四篇的总结或补遗。但是如果

---

① 伊希斯，古埃及司生育和繁殖的女神。
② 奥西里斯，又译俄赛里斯，古埃及的冥神或鬼判，伊希斯的兄弟和丈夫。
③ 普卢塔克（46？—120？），古希腊传记作家、散文家。

这种推测是正确的话，《申命记》就是一个胚芽，整个圣经正典最终就是从这个萌芽发展起来的。在这个连续的发展过程中，对头四个书卷的古老材料重新进行了编辑；对在《申命记》发现以前就有的先知的文字材料也进行了收集；并且在《申命记》的影响下写了不少历史，这种情况一直持续到围绕着基督教的第一部律法书建立起了《新约》，让人们爱上帝为止(《马太福音》22:37)，"爱上帝"引自《申命记》(6:5)。这些有关圣经历史的论说对我目前的研究并不是必不可少的，只是为假定存在的想象中的圣经统一提供了时间与发展方面的研究尺度。圣典的结尾是一个较神秘的过程，但是到了耶稣时代，虽然有几本书卷的地位仍然是被低估的，却普遍认为律法已经完整，而且预言的声音已经停止。被人们称为启示文学的后先知文学的大部分都是由犹太人和基督徒所写。但是就我们所知，除了《但以理书》列入《旧约》和《启示录》列入《新约》以外，这些著作没有一本是列入正典的。

在大多数学术研究领域，都有一批核心资料出于实际的考虑作为确立了的事实被普遍接受下来。对圣经所进行的历史研究已经产生了一批这样的资料，但比起其主体所提供的材料来要少。在已确立的观点中，大多数是否定的，其中有许多与传统的作者是谁的问题有关。除了《次经》以及出自公元前一世纪左右的书以外，还有一批著作称为《伪经》，即"伪作"，因为其中有一些，像《以诺书》之类，被认为是一些有声望的大人物所著，而他们确实并没有写这些书。已经被普遍接受的圣经研究资料的大部分都说明：圣经中如果不是大部分的书卷，至少有许多在同样的意义上也是伪经。

这一事实对圣经的经文几乎没有影响，只影响传统的圣经文字解释。尽管如此，即使在一个世纪前，当人们听到以下的观点时也是会相当吃惊的：摩西不可能写过《五经》中的任何一部分；大卫和所罗门没有写过《诗篇》和《智慧文学》；《以赛亚书》不是以赛亚所写，而是几个世纪相传的神喻的汇集；《但以理书》半道中间是用阿

拉姆语写的①，不可能是尼布甲尼撒的同代人所写，就如同一本从拉丁文译成意大利文的书不可能是裘力斯·恺撒写的一样；《福音书》中提到的十二个门徒中，不大可能有任何一位是《新约》中任何一卷书的作者；一些保罗的最典型的个人书信可能也不全是保罗所写。

反对这些结论的人还在应用许多的知识与计谋。建立在"因为我们现在有了这些"这个模式基础上的修正观点还继续存在。这些论据中所反映的焦虑是以与圣经无关的对于编书、写书的现代假定为基础的。有人断言耶稣的爱徒约翰写了《约翰福音》，三封约翰的书信，可能还写了《启示录》。即使结果能证明这个断言是对的，也仍然不会成为对这些著作的"真实性"的辩护。同样，"灵感"这一概念常常被用于建立一种半恍惚的状态，作者在这种状态下成为一种神圣化了的磁带录音机，将似乎从外部世界传来的声音立即记录下来。我们可以看出，这又是一个以作者为中心的概念，而这是在认为启示已经停止以后较晚的时期才形成的。那些在文体风格的鉴赏上与我不同的人把圣经称为"作者写出来的"书，但是圣经根本不是一本那样的书。在圣经的形成上，作者是谁是太无足轻重了，因此"灵感"这一类的概念也就没有任何实际的作用了。用"作者"这个词只是为了方便，确实应该给这个词加上引号。

例如：传统上一致给《福音书》第三卷加上路加这个名字，称为《路加福音》。这就是说通常把路加看成是这卷书的作者，甚至认为是这卷书的受神灵启示的作者。但是在这篇福音中，或许除头四句外几乎找不到一个词，从任何现代意义上来说能说明路加是这本福音的作者。《路加福音》与大多数的圣经书卷一样，是多个文件的汇编。[2]按照目前仍然流行的观点，他使用了《马可福音》以及被学者

① 《但以理书》，此书第二章第5节至第7章第28节使用古叙利亚的阿拉姆语。

们称为Q① 的耶稣所说的话的汇集，他与马太共同享用了Q 。很长时间Q 只是学者们的假设。但是自从发现了所谓的《多马福音》以来，我们就有了确实的证据说明像Q 这样一类文件确实是存在的。不过也还有一定数量的材料是《路加福音》所特有的，包括《路加福音》开头的赞美诗"圣母玛利亚颂"和"西缅祷词"。这些不可能是他所写的。编辑与汇编这类材料是高度自觉的、深思熟虑的活动，假如我们把"灵感"这个概念延伸到把这些都包括进去的话，也不可能给论据增加什么分量。

《五经》的情况也一样，通常被认为是根据在写作时间与特点上很不同的四、五个重要的文件编辑出来的。即使我们不去考虑在这个领域编辑的学识有多么复杂——这种复杂性有时使人觉得是患有精神分裂症的人用剪子和浆糊搞出来的，有一点是很清楚的：如果认为圣经从任何意义上来说，不论是神圣的还是世俗的，都是来自"灵感的"，那么，选编、合成、编辑、拼接、注释以及修订等所有这些过程必须也被当作是来自"灵感的"。这就没有可能区分上帝的声音和《申命记》的编辑者的声音了。

想方设法要把圣经中"原文"，它的伟大预言家和诗歌天才的真正的声音，与后来添加的内容以及围绕这些内容的讹误区分开来是徒劳无用的。编辑们做得太过分了：他们已经彻底地毁掉了圣经，使它的个性特征几乎丧失殆尽。当然，在圣经中还有许多不同的修辞风格，我们到处可以发现作者个性的闪现：在《传道书》、《耶利米书》和《保罗书信》中都是这样。但《传道书》的作者也是一个编辑：他"陈说许多箴言"(12:9)，却没有声明这些箴言是他的。至于《保罗书信》，我们无法肯定在何处保罗结束他的书信，而由别人来开始。现代的看法认为，我们所赞赏的所有的文学品格都来源于作者的个性。我们受这个看法的影响太深，很难认识到残酷地消灭个性会带

① 来自德语 Quelle，意为"源泉"。

来更大的生机和创造性，而不是相反。实际情况似乎就是如此。

为什么圣经中的材料会是现在的样子？类型学对此有时也许会提供一种试探性的解释。在《多马福音》中，我们发现许多祝福词，但是这些祝福没有像《马太福音》中的祝福那样集中在一处。按通常的计算，有十个祝福词，与较老的教规十诫相对应，在魔鬼的世界里被埃及的天罚模仿的也有十条。在《登山宝训》中出现了这些祝福词，而这本圣书大部分是论述十诫的。也许登山宝训的想法本身就是编辑出来的，而且源自《马太福音》，作为基督教对于西奈山传授律法的对应体。如果是这样的话，收集祝福词的想法可能也是源自《马太福音》或某个先前的书卷(《路加福音》不如《马太福音》完整)。这些想法对于我们的通常阅读期待和文化环境来说，可能是十分令人吃惊的，因为我们的阅读期待是受现代形式主义的假说引导的，我们也没有理由设想马太会理解我们的文化环境，或也呆在同样的环境里。无论如何，福音书作者们当时所做的事显然不符合现代作者的常规，不论这些现代作者是记实作者还是小说作者。

不论古代记录与口头传说相比的实际情况究竟如何——这是近年来相当迷惑人的一个问题——口头传说通常是不具名的，而一篇结构完整的文字传说通常有确定的作者。假名作者在圣经内外都可发现，是介于这两者之间的阶段，现代人对此更加难以理解。从某种意义上说，假名比起这两种情况中的任何一种都更加原始。它产生于原始的习惯，认为神圣的东西都是秘密的，只能在口头上传播。在这个过程中，"作者"是传递秘密的第一人，而且他是一个传说中的人，消失在时间的迷雾中。神秘文学与这个传统关系密切。神秘文学作品通常都有，或被认为有，一个长时期的口头传播过程，直到这个传统开始被打破之后才会将它用文字记载下来。书面神秘主义作品经常与某个传奇中的人物有某种联系。例如，在十五世纪非常流行的"神秘的"(hermetic 赫耳墨斯)文学被认定是传奇人物赫耳墨斯·特利斯墨吉斯忒斯所写。[3]这种文学被认为是古埃及智慧

的体现，而摩西本人是受教于这种智慧的。然而，我们所拥有的这种神秘文学是希腊亚历山大哲学派和新柏拉图主义的著作，时间要追溯到基督纪元的最初几个世纪。

假名鉴别终于开始与已经形成的书写文化精神特质相抵触。后者认为假名作者若不是纯粹虚构出来的，就是欺骗性的。《犹大书》(14)认为以诺为《以诺书》的作者，但是别人认为那是不可能的，而且这本书当时已经失宠，从西方世界消失，直到十八世纪末才又出现。在文学作品中，这种身份的认同是纯粹的虚构，就像勃朗宁①认为自己就是利比，庞德把自己说成是圣徒西门。我们认为在《传道书》中，就很接近这种虚构。作者在书中说，“我，传道者，在耶路撒冷作过以色列的王。”这里他把自己说成是所罗门。早期基督教有一个故事叫《假克雷芒再识》，其叙事者据说是克雷芒，一位早期教会的著名人物，而且据说还是主要人物彼得。这部作品与后期希腊的传奇故事有相似之处，而且介于用假名与虚构的界限之间。

德尔图良② 著述于公元前 200 年前后。[4]他说有一个传教士写了一本关于保罗的欺骗性的书，当他的作者身份被发现后，就被降职。这个传教士的上司们当时肯定认为，即使没有用第一人称写这书，如果他不是使徒保罗而暗示是保罗的话，他就是一个说谎者，而且是错误的。在我们看来，这样认为是很有道理的。但是这位不幸的传教士认为他将这本书与保罗联系起来，是在表示对保罗的尊敬。我特意用“不幸的”，是因为《新约》中的《彼得后书》(或许在时间上距离这位传教士并不太遥远)说是由使徒之首西门彼得所写，而没有多少《新约》的研究者会接受这种看法。当然我们可以发现与彼得在许多方而存在着一些可信的联系，但是这些联系全部显出有经过理性化加工的痕迹。而且从写作文化的特质来说，作为出于宗教

---

① 勃朗宁(1812—1889)，英国维多利亚时代诗人。

② 德尔图良(160? -?)，古代基督教著作家、雄辩家。

目的而进行的欺骗,《彼得后书》很可能是叙述得最好的了。但是如果因为它是假名的书卷而断定它不应列入正典中,这样不仅会产生一个逻辑上无法阻止的事:圣经中的大多数书卷都要与它一起被剔出去,而且表明历史的想象力是太低了。

当然,假如我们能确认作者的话,就像我们能确认古兰经的作者那样,就比较容易得到像灵感之类增强信仰的东西了。与大多数的圣书一样,古兰经源出口传和秘书的记录,但是它只有一个中介:凡不是来自穆罕默德,或者从神学上来说没有经过穆罕默德的东西,都不能加进古兰经内。但在时间上古兰经比圣经出现得迟,内容也单一得多。首先,圣经——可以用一个时髦的术语准确地表达——是一个马赛克:一种戒律、箴言、警句、谚语、道德小故事、谜语选段、圣句、并行对句、刻板的短语、民间传说、神谕、神灵显现、耶稣言论集、偶尔出现的诗文、页边评注、传奇故事、摘自历史文献的片段、法律、信件、布道、赞美诗、心醉神往的幻象、宗教礼仪、寓言、家谱等等,几乎无所不包。所有这些组成成分,用密尔顿在《论出版自由》中的说法,是紧密相连的,不连续的。而要寻求出自一人之手所写的诗或散文所具有的那种连续一致是徒劳的。

一旦我们摆脱了对单个作者问题的迷恋,并且认识到我们现在正生活在一个更加客观的世界,我们就可能明白不同种类的一致性是很多的。对荷马史诗的批评就曾经历过这样的发展过程。首先,毫无疑问一个名叫荷马的人既写了《伊利亚特》又写了《奥德赛》;然后分析批评家们把他的史诗分析得支离破碎;现在学者们回到一个"荷马"概念,但是这个新的"荷马"不是一个人,而是一个隐喻,说明我们再次把这两首诗当作统一体来理解。同样,虽然《以赛亚书》也不是由一个作者所写,但却是一个统一体:是围绕着三个主要内容而组成的一系列神谕,使我们了解以色列衰败、被奴役以及带着神诫返回这三个叙事的重要阶段。另外希伯来文《旧约》(它比起来源于《七十子希腊文译本》的基督教圣经要更加简略)分成律法、前期先

知书或史书、后期先知书以及比较杂的“圣录”，包括《但以理书》以及后来的《历代志》。《新约》是大大节略的，但又相当严格地与《旧约》平行对应：

《福音书》与律法对应，《使徒行传》与史书对应，《使徒书信》与预言书对应，《启示录》——其精神主要来自《但以理书》和《历代志》中有关神殿的浪漫故事——与《圣录》相对应。

希伯来文《旧约》正典以《历代志下》为最后一篇，结束语是告诫居住在波斯王古列统治的巴比伦的犹太人返回他们的家园。作为以色列国未来的重建的一种方式，从犹太教的观点来看，这是对圣经做了合乎逻辑的、有效的结论。基督教对于它认为还有续篇的故事是没有兴趣做戏剧性的结论的，但是我们看到，在《约翰福音》的开头有意安排了有关《创世记》叙述创世的对型。看来很可能这篇《福音书》是有意安排要作为《新约》正典的首篇的。然而，由于历史的偶然，它却成了《福音书》的最后一篇，放在第四位，结果使得在《路加福音》之后不能顺畅地进入叙述其续篇《使徒行传》。

很明显，圣经表现出了对其材料一致性的最大兴趣。犹太教对于如何结束律法和预言的正典所表现的关切，以及基督教所表现的同样的关切，与这种兴趣是相关的。但是一致性，这是从柏拉图时期以来文艺作品的最基本原则，也表明人类思维是有限的，表明人类很关心使“不完美”或连续性过渡到“完美无缺”，一种一劳永逸的形式。不论怎么统一一致，圣经也表现出对一致性非常地不经心，不是因为它没有做到一致，而是因为它已经超越了这一点，开始从另一个侧面，用一种新视角来考虑问题了。现在我们来看一看这个更宽广的角度。

诗与散文两者本身通常都是连续的。《旧约》至少是诗与散文的混合体。《钦定译本》的译者对希伯来诗了解很少，不会像现代翻译人员那样能从类型学的角度来区分诗与散文。但是现在通行的大多数《钦定译本》有一些其它的趣事：他们把每一句诗印刷成为一个单

独的段落，使得通常的句子和段落成为相同的单位。这就使得《钦定译本》的节律具有了反常的不连续的特点，既不像诗又不像散文，而是介于两者之间。这确实与希伯来文原作的某种特点很相似。这一特点与圣经的希伯来文使用并列结构，避免使用修饰性的或从属的子句，以及持续地使用由“wa(和)”联结的短语有关。《钦定译本》有时用“因而”、“所以”、“于是”或其它类似的逻辑连词来代替“和”：这些不会造成意思上的误译，因为“wa(和)”是一个多用途词，但是耳听的效果当然是很不相同的。可能除了圣经的希伯来文，没有任何语言能够使如此庞杂的一堆材料糅合在一起。尽管使用了《七十子希腊文译本》，希伯来文《旧约》也是《新约》在文体上的范式。在希腊文特点允许的范围内，《新约》在节奏上做到了尽可能与《旧约》相接近。

把每句分开来印刷，并且给每一诗句标上号码，这是没有前人为依据，但对查考来说却是必不可少的做法。这样的策略受两个因素的影响：一是便于传教士查找经文；一是便于公众阅读。现代翻译认为要培养快速的个人默读，因此他们通常要将散文句子尽可能地译成具有连续的节奏，并将每句的号码标在旁边，而号码在这样连续的文本中已经很令人讨厌了。这就意味着《钦定译本》只强调圣经节奏或许到了过分夸张的程度。但是不管怎么说，它所强调的这个方面是很重要的。从该译本标题页上的一句话可以看出《钦定译本》在文字上的巨大成功：“用于在教堂中阅读”。《钦定译本》译者对口语节奏的听觉是很敏感的，虽然常常会听错。应当清醒地认识到，使一部译作经久不衰的，是对自己语言的敏感性，而不是对原作的学识。听觉不灵的翻译人员，包括圣经翻译人员，不论他的学识如何，都会经常不断地译错。《钦定译本》把“Yabweb Tzabzvth (万军之主)”译成“the Lord of Hosts”；1901 年美国的修订本将它译成“Jehovah of Hosts”，这是一个非常低劣的翻译。任何对此有怀疑的人只要用鼓膜好好试一试就明白了。

至于说到方便传教士，有必要花点时间考虑一下为讲道选取经文的假定意味着什么。这是一个非常关键的假定。在这个意义上来说，"经文"的概念意味着圣经是具有权威性的句子的汇集，而且整个圣经结构的核心是人们碰巧注视着的句子。对于传教士的目的来说，这一句的直接上下文可能是该句的前一句或后一句，也同样可能是长达三百页的圣文。理论上说，每个句子都是理解整个圣经的关键。圣经的实际情况并非如此，但这样说有助于说明传教士的工作情况。他们像十七世纪英国的一些传教士那样，知道他们正在做什么。例如，在多恩① 讲道中，我们可以看到圣经的经文像一个手拿烛光的向导，引导着我们走进圣经的大迷宫，对多恩来说这个迷宫的结构比起他布道所在的大教堂要大得无限。

我们现在有两个主要的原则要继续研究。一是圣经，就其语言的传统手法来说，与口语词汇以及口语技巧很接近。另一点是，理论上说，圣经的每一句话都是一种语言的不可分割的个体。有一种观点认为圣经是统一的，连续的，像但丁的作品一样。迄今为止，我们都是这么看待圣经的。另一种观点认为圣经是使人顿悟的，不连续的，就像兰波② 的作品一样。这种分散观察的视角，正是下面我想研究的。

在每一种文学的发展历史中，诗歌发展都早于散文。例如古英语中，只有散文是"原始的"：英语诗歌像别的语言的诗歌一样既精妙又成熟。这种情况部分是因为诗的公式化程式——韵律、押韵、头韵，固定的描述词等等——使诗成为在交流中按习俗使用词语的最简便最直接的方法。这种程式还使诗便于及时记忆和即席创作，这两条在那个时代是必不可少的，因为，任何我们认为是"文学"的东

---

① 多恩(1572—1631)，英国玄学派诗人、散文作家，1915年正式出任教职，任王室牧师，1621年任圣保罗大教堂教长。

② 兰波(1854—1891)，法国诗人。

西，在当时通常都不可能变成为文学著作。这些特点使得某些类型的诗具有了很强的连续性，如荷马史诗所表现的那样。而别的类型则属于沉思的：格律反复出现，一次完成一个小节。后来的例子当是拉丁挽诗，英文的诗已不再用双韵。圣经诗文的每小节是平行结构，是属于那种格律反复类型。这是两个成分(很少有三个成分)的单位，由其中第二个成分完成格律，但它常常并不添加什么意思。对于传递由神引起的对话中的感情，这是极好的格律，读者只要通过重复就传输了这个感情：

我要论到耶和华说："他是我的避难所，是我的山寨，是我的神，是我所倚靠的。"

他必救你脱离捕鸟人的网罗和毒害的瘟疫。

他必用自己的翎毛遮蔽你；你要投靠在他的翅膀底下……

你必不怕黑夜的惊骇，或是白日飞的箭；

也不怕黑夜行的瘟疫，或是午间灭人的毒病。

(《诗篇》91:2－6)

看到在《新约》中这种希伯来文诗歌的对比格律是怎样一再地出现是很有趣的，而这种格律既不出现在诗歌中也不出现在希伯来文中：

你们中间谁有儿子求饼，反给他石头呢？

求鱼，反给他蛇呢？　(《马太福音》7:9－10)

或者再看：

若全身是眼，从哪里听声呢？

若全身是耳，从哪里闻味呢？

(《哥林多前书》12:17)

《旧约》的大部分是散文体，这一事实表明这是在相对晚的文化阶段发展到目前这个形式的。从《创世记》一直到《列王纪》的经文中包含有零星的早期诗歌：它们是从早期的记载中发现的，其中有几本是有名称的，最重要的一本是《雅煞尔书》（“雅煞尔”的意思是“挺直的”，但其含义不得而知，或许是“英雄们”）。如果我们翻到《民数记》(21)，我们就会看见一些五经的不同来源。这一章包括：1.《耶和华战记》中的片段；2. 掘井之后所唱的庆祝胜利的劳动号子；3. 箴言集中的片段（《新英文圣经》中为 bards）。这些零星的诗文中有一些比起我们发现含有这些诗文的经文要早几百年，而且早期诗人与后来的叙述者之间在态度上的差别常常很明显地表现出来。《诗篇》和先知书中的晚期诗歌都效仿同样的传统手法，尽管它们与早期韵文之间的区别对于希伯来学者来说，就像怀亚特① 和丁尼生②之间的区别对于我们来说一样的明显。平行对句的后半部分不是用来增加意思的，这一事实有时导致了误解。基督教作为棕榈主日③加以纪念的《旧约》类型的事件，即耶稣乘坐驴子进入耶路撒冷，就是《撒迦利亚书》(9:9)中的神谕：

> 锡安的民哪！应当大大喜乐；耶路撒冷的民哪！应当欢呼。看哪！你的王来到你这里；他是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。

马可、路加和约翰在把这段文章作为诗来读时，注意到文章只涉及到一头牲口；而马太比较注重“逐字地”读这段文章，设法把两头牲

---

① 怀亚特(1503—1543)英国诗人。

② 丁尼生(1809—1892)，英国维多利亚时代诗人。

③ 棕榈主日，复活节前的星期日，纪念耶稣受难前胜利进入耶路撒冷，当时民众用棕榈树枝欢迎耶稣，故名。

口牵扯进去：

……你们往对面村子里去，必看见一匹驴拴在那里，还有驴驹同在一处；你们解开，牵到我这里来。

（《马太福音》21:2）

平行结构是一个有节律的单位，但是就学者们所知，并不总是一个韵律单位；韵律结构肯定在《旧约》中出现过，但很可能许多韵律模式在编辑的过程中，因为编者对这样的诗没有兴趣而被删除掉了。正如我们已经看出的，连续的散文，属于语言发展的较晚阶段，而校早阶段的散文属于很不连续的节律，句子与段落的区别很小。当我们明白了圣经的散文也是如此时，我们似乎被诱导接受了这样的观点：圣经中占主导地位的节律，是一种通过很少的变化既能向韵文方向也能向散文方向发展的节律。

《钦定译本》的简朴风格常常受到称赞，这也是原文所具有的特点。但是简朴有多种多样。现代通俗的或描述的散文作者，如果是一位优秀作家的话，只要他所涉及的话题允许，是会尽可能地简朴的；那是一种平等的简朴，作者将自己放在与读者平等的位置，它吁求证据与理智，并且避免那种会造成障碍的晦涩。圣经的简朴风格是权威的简朴，不是一种平等的简朴，更不是天真的纯朴了：圣经的简朴表达了权威的声音。对权威的最纯粹的文字表达就是命令，像在军队里的情况一样。在军队里机械地服从是一项基本的长期训练。命令的言语技巧是尽可能地用并列结构：士兵们听了带插入语、从句或虚拟语气的命令是不会上好刺刀去冲锋的。权威越高，发出的命令就越是无条件的。如果必须使命令适合于具体情况，这样的命令应该由下级去下达。

上帝说："要有光"，于是就有了光，不能提出异议说：首先创造一个像太阳之类的光源或许更合逻辑些。在《十诫》中，上帝说：

"不可杀人"(Thou shalt not kill),或者用希伯来文说就是:"Kill not",正像我们现在所说:就是如此。没有提到法院的执行,没有提到战争或自卫。确实,这些是要由摩西的法典在别处来处理的,因为戒律是对人说的,也就是对那些杀人狂说的,他们太想杀人了,根本不可能理解为什么要无条件禁止屠杀,更不用说服从戒律了。因此,在人类的以及法律的语境中,"不杀人"不可能"真正地"意味着"不杀人",只能是说"私自凶杀是错误的,因为它无法预测,而且扰乱已建立起的社会权威"。但是问题在于,只有从无条件的命令中,我们才能最清楚地听到权威的声音。

权威的声音,当通过某个人传递时,是与个人无关的:这是又一条理由说明在圣经中个体是多么的不重要。在智慧文学的箴言中,它表达的是传统的权威。在先知们的神谕中,通常都在开场时说"于是上帝说"。在《以赛亚书》(2:4)和《弥迦书》(4:3)中,都出现了同样的神谕,他们中是谁说的无关紧要。在《阿摩司书》中,这位先知被一位神经紧张的祭司催促到别的地方去说预言,不让他继续在他自己的国家攻击已建立的体系。阿摩司回答说:

> 现在你要听耶和华的话。你说,不要向以色列说预言,也不要向以撒家滴下预言。所以耶和华如此说:"你的妻子必在城中作妓女,你的儿女必倒在刀下;你的地必有人用绳子量了分取,你自己必死在污秽之地。" (《阿摩司书》7:16—17)

这位先知或许是对的,有道理的,或许是不对的,无道理的,但他没有回避问题。狮子与猴子或松鼠不一样,它不善辞令。权威的辞令是狮子般的辞令。正如阿摩司所说:"耶和华必吼叫"(1:2)。除非狮子的吼叫是用最严格的并列节律,否则狮子作为兽中之王也是在拿权威冒险。同样,耶稣说:

只是我告诉你们，凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇了；人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。（《马太福音》5:32）

有些学者认为"若不是为淫乱的缘故"几个字是后加的。他们之所以这样想是出于文体的考虑：因为谨慎的法律语句和预言文体是格格不入的，插入法律语句表明有人正试图把《福音书》降格成一本新法律。

连续的或描述的散文具有民主的权威：它自称是代表了实验、证据或逻辑。较传统的权威是由不连续的箴言或神谕散文来表达的，句与句之间是一段沉默。柏拉图以前的哲学家们——赫拉克利乌斯、毕达哥拉斯、阿那克西曼德——讲完他们的警句，就停下来。这是为了让他们的追随者进行沉思冥想，而不是为了进行讨论或提问，像听注重连续结构的苏格拉底讲课时那样。再如，假定我们想学点瑜伽，这也是一门建立在口述传统上的学科。有许多关于瑜伽的书是以连续的散文写成的，但是这些书全都要我们去查询更权威的波但舍利[①]的《瑜伽经》。我们开始研究波但舍利，并且发现我们自己从文体风格上来说进入了一个十分不同的世界。每个句子都是曲曲扭扭、错综复杂、让人难以理解的箴言，需要花长时间进行研究，每个句子本身就能带上一整篇注释。当然，对它进行解释和描述是追随者们的事情。哲学家们有时对于遭到反驳变得不耐烦，总是被这种箴言文体无可置疑的权威性所强烈吸引：在斯宾诺莎[②]、莱布尼兹[③]以及后来的维特根斯坦身上我们都发现是这样。圣经中意义晦涩的谚语较少，因为圣经的主要兴趣在于伦理道德行为。正如已指出的

① 波但舍利，印度教两大经典《瑜伽经》和《大疏》的作者的署名，活动时期2—5 BC。

② 斯宾诺莎(1632—1677)，荷兰哲学家。

③ 莱布尼兹(1646—1716)，德国自然科学家、哲学家。

那样，它的文体风格是战场式的，而不属于与世隔绝的修道院式的，但是都坚持无可置疑的权威性原则。

圣经的节律是由一系列我们所称的"核心"扩展起来的，它们是很近似圣经中所使用的散文类型的单位。在智慧文学中这个核心就是箴言或格言；在先知书里是神谕，通常是像希腊神谕那样的诗体形式；在《摩西五经》里，这个核心就是戒律；在《福音书》里则是圣句(pericope)，这个术语下面将会讨论。在《新约》的使徒书中，特别是保罗书信，由于他的生动的口语体以及许多有关商务的隐喻，更有理由用连续文体，但是却潜存着不连续的劝诫性布道的节律，这在下面的例子中明显地表现了出来：

> 要常常喜乐，
> 不住地祷告，
> 凡事谢恩……
> 不要消灭神灵的感动；
> 不要藐视先知的讲论。

(《帖撒罗尼迦前书》5:16－20)

在一系列的圣经例子中都可以发现相同的节律，如果不是更不连续的话，如在《希伯来书》(11)中连续出现"亚伯因着信"(by faith Abel)，"以诺因着信"(by faith Enoch)以及"挪亚因着信"(by faith Noah)。

被人们称为神灵玄学的在圣经中时时都出现在我们面前，而且口语或是领先于书面语，或是紧随其后，这些都已很清楚了。通常，伟大的宗教导师是不写作的：他们讲，由秘书或门徒记录下来。尽管我们认为书面语言有种种重要作用，但在圣经中书面语常常和瞬逝联系在一起。上帝说话，而且他的话被说成是永恒的；写不仅是极大的屈尊，而且在《出埃及记》第32章第16句中所说上帝亲手写

的法版，在第19句中就被摔坏了。耶稣说，天地要废去，他的话却不会废去(《马可福音》13:31)。但是他的话只以文字表现了一次，后来他在地上写的字(《约翰福音》8:6) 显然很快就抹掉了。许多先知都写了书，或者让别人将他们的神谕用文字记载了下来，但是原型先知是以利亚，不论他究竟是干什么的，反正他不是个作者。

在朗诵给听众的诗歌中，需要大量的重复，而读者是不需要这种重复的。古英语史诗《贝奥武甫》① 中就有很长的对前面叙述的扼要概述，因为这近似于和反映了口头文学的传统技巧。在莎士比亚的剧作中，剧的结尾处有时也有一种概括性的讲话，会对剧院的观众有帮助。再者，音乐由于是面向听众的，也能进行一定的重复，而读者对此肯定是不能忍受的。我们不会要一位唱从头重复乐曲的歌手仅仅说"现在我回到开始处，再唱一遍"，尽管他的总谱中只说了这么一句话。在听音乐时，我们要求凑足一定的乐节，而不管里面是否有重复。

在圣经中有一段很奇特的情节可以说明这一点：在《出埃及记》(25 及以后)中，上帝详细地指示(摩西)要造约柜以及类似的圣物，一位名叫比撒列的工匠被指派完成这项任务。在通常的书面散文文字中，我们估计会用一句话说比撒列按照命令造出了所有的东西。但在《出埃及记》(36 及其后)我们实际看到的是对每个细节的重复，将上帝说"你们要……"都改写成了"于是他就作出了……"。这种重复主要是要给读者以深刻的印象，感受到正在做的事情的重要性，而这里使用的传统技巧与口语文学的传统技巧是很接近的。

按传统的说法，圣经是以上帝的声音通过人的声音来说话的。因而圣经的修辞形成了分化：一端是神谕的，权威的，反复的；另一端是直接的，亲密的。经文越像韵文，越重复，越含有隐谕，就越

① 《贝奥武甫》，公元七--八世纪之交开始流传于民间的盎格鲁－撒克逊史诗。主人公贝奥武甫曾与水怪、火龙等搏斗。

被外部的权威意义所笼罩；越接近连续散文，就越具有人性的和亲密的意义。即使当上下文不是一种直接的命令时，这条原则也是成立的。让我们来考虑一下在底波亚[1] 战歌中西西拉被杀的一段：

> 她（雅亿）左手拿着帐篷的橛子，右手拿着匠人的锤子，击打西西拉，打伤他的头，把他的鬓角打破穿通。
>
> 他（西西拉）在她脚前曲身仆倒，在她脚前曲身倒卧；在那里曲身，就在那里死亡。　　（《士师记》5：26—27）

假如我们将这段韵文与放在它前面（《士师记》4 ）的后期的散文叙述作一比较，我们就可以发现散文的叙述者，仅仅因为是在写散文，就不得不详尽地说明细节，作出解释。总之，他不得不表明"当时的情况只会是这样"。因为我们有其诗歌原文，所以我们知道《士师记》(4) 的叙述只是解释当时事件发生的可能用的许多方法之一。而在别处，我们就没有这么幸运了。

我曾经提示过，《钦定译本》夸张地强调了圣经神谕的和不连续的节律，即圣经修辞术中表示神权而不是人的行动的方面。所有的翻译在文体上都很可能（如果是圣经翻译就肯定是）比其原文更加单一；而当人的声音很突出的时候，《钦定译本》是最不成功的。例如，它将《传道书》(2：3)的开头译为"I sought in mine heart to give myself unto wine, yet acquainting mine heart with wisdom."（我心里察究，如何用酒使我肉体舒畅，我心却仍以智慧引导我。）这就是说传道者很想成为一个明智的美食家，寻乐而不过度，饮酒而不过量。这句翻译像是出自波舒哀[2] 诗词的文体，对读者产生了严重的误导，使他们理解不到那内含的敏锐、幽默、倔强的情感。《钦定译

---

[1] 底波亚，希伯来女先知及士师。

[2] 波舒哀(1627　1704)，十七世纪法国天主教主教。

本》的语言虽然保守，却仍然是它所处时代的语言，那么到了我们这个时代，这个译本中的"thou hast"以及用南方的"eth"为动词结尾的古风色彩，又大大增加了神谕的、遥远的意味。《新约》的大部分，特别是《保罗书信》的语气，现代的翻译能比较好地掌握，只是因为它们是现代的。然而我们时常发现，连思想最世俗的读者对于将圣经改得与连续散文的传统手法一模一样都感到吃惊与不快。圣经引起的修辞上的难题是翻译人员无法解决的，他们只能尽力而为，遇难而退；或许原作者和编辑人员有些方面也无法解决。

耶稣对尼哥母说(《约翰福音》3:8)从圣灵生的像风，因为无人晓得它是从哪里来，往哪里去。我们怎么来描述那显然是从某个圣灵而生的人的生活呢？用连续的传记，那种对于一直和我们同样生活的人适合的传记，是不可能的；用脱离躯壳的鬼魂的一系列神秘的幻象同样也是不可能的。《福音书》的作者们解决了这一难题，用的是我们有时称为"选段"的办法，即用短小而不连续的单位，在《钦定译本》的多数版本中都用段落标记标出。耶稣出现在一定的语境或情景中，然后导致一个重大的行动，如神奇地治愈了疾病，或产生了重要的警语，如道德小故事或有关道德的公告。于是，正如一位学者评论《马可福音》时所说，《福音书》是一系列不连续的神的显现。在选段中，人们可以区分出核心(我们曾这样称呼过)，奇迹，道德小故事或警言，以及"外壳"，即事件发生的场景。在《旧约》中也可以找到同样的"外壳"材料，在那里预言的神谕嵌在先知的生活与事业的语境中。或许圣经全部的历史方面可以看成是某些律法的外壳或语境，历史主要是说明当律法得到遵守或破坏时所发生的事。

在第一章中，我们看出圣经的修辞风格是演说式的，是诗所比喻的事物与有关事物的结合，是想象的呼求与存在的吁求的结合。

像奥菲士①，他使诗的魅力与魔力结合起来，这一点我们还会谈到。二十世纪的古鲁②古尔捷耶夫③据说曾教导他的追随者们说，实际上我们认为是艺术的一切事物都是“主观的”艺术，在主观艺术中，艺术家为传统的艺术手法和条件所左右，而且这样的艺术对观众的吸引力既是有限的也是随意的。[8]除了主观艺术之外，还有“客观的”艺术，这种艺术像是一种宣传者的实现愿望的梦，艺术家完全清楚他想在这个梦中产生什么效果，而且能够随心所欲地产生这样的效果，按他的愿望来影响观众。客观艺术的例子有：斯芬克斯，印度的一尊狮身人面塑像，只有古尔捷耶夫曾经见到过；使耶利哥城墙塌陷的客观音乐④；在文字领域则是《福音书》。我有一个强烈的感觉，也许是个十分不公平的感觉，即古尔捷耶夫并不真正了解他所论述的内容，他是从某个内行的人那里得到这个概念的。然而，他的区分所引起的问题倒是值得加以研究的，那怕是试探性的研究。这些问题涉及在艺术领域中“客观的”艺术的作用；具有特定文化传统的艺术作品的权威性和说服力的程度；圣书和文学作品的交汇点等。

我常常会反复考虑在艺术中体验的不同，这种差别在我看来是真正的。如果我们正在听譬如说是舒曼或柴可夫斯基水平的乐曲，那么我们就是在欣赏杰出的富有创造性的作曲家的高超技艺。而如果我们是听巴赫B小调弥撒曲和莫扎特安魂曲中的求怜经的配曲，某种非个人的客观的成分就油然而生了。乐曲显然还是巴赫与莫扎特的，不可能是别人的，从这个意义上说，我们所听到的仍然是“主

---

① 奥菲士，神话中的歌手，传说他的演奏能使草木点头，石头移动，猛兽驯服。

② 古鲁，印度教名词。指自身在灵性上造诣很深而指引他人灵性修养的导师。

③ 古尔捷亚夫(1872—1949)，亚美尼亚哲学家和启智会的创立人。

④ 客观音乐，圣经中提到耶利歌是约书亚率领犹太人渡过约旦河后攻打的第一个城市。祭司吹响号角，该城墙即神奇地塌陷。

观的”。与此同时，我们也是在听音乐本身的声音。我们觉得音乐就是如此，这就是音乐存在的意义。我们听到的乐曲现在正从它的语境里向我们走来，这就是音乐体验的全部；而整个乐曲的语境所具有的权威性则加强了作曲家个人的权威。在文学领域也同样如此。在我所从事的文学批评工作中，我用了大量精力试图说明个人的文学作品在文学范围内究竟属于什么样的语境。我们从莎士比亚或索福克勒斯那里听到的正是戏剧本身的声音，而且还能隐隐约约地感受到总体的戏剧经历以及戏剧存在的作用。

随着我们继续研究文学的“经典著作”，某些具体细节从它们的羁留处自由地走了出来。莎士比亚或狄更斯笔下的人物，除了在他们所出现的剧本或小说中起作用外，开始了他们自己的生活；某些引言，不仅仅是熟悉的，而且除了他们原出处而外，又与成百上千的情景发生了关系。在莎士比亚时代，在学校学习文学时更多的是强调格言的重要性，即对人类状态的警句式评论的重要性，例如在泰伦斯的喜剧中所见的那样。这些警句式评论常常被抄入摘记簿并加以熟记。这种情况说明文学作品正在具有进人个人生活并且为个人所有的存在特征。这种在许多情景下可以被引用的能力是无法预测的：例如，《艾丽丝漫游奇境记》就比萨克雷① 或勃朗宁的作品更加具有这种特征，而且这与价值体系无关。但是它表明文学可以获得同样的离散的因素，这是我们一直在联系圣经讨论的方面。由于引语太多而欣赏不了《哈姆雷特》的人对莎士比亚剧中的这一特征都在作出反应，即使不是见多识广的反应。

再回到圣经上来，我们很快就开始懂得了我们可以称为“共鸣”的批评原则的重要性。通过共鸣，在一个特定的语境中的特定的陈述获得了普遍的意义。因此在《以赛亚书》(63)中，一位满身是血的、独立踹酒榨的神的巨大幻象，自那时以来一直以它惊人的华美缠绕

① 萨克雷(1811－1863)，英国小说家，《名利场》作者。

着我们；它通过“共和国的战歌，”进入了美国人的意识之中，而且像“骚动的根源”① 这样的标题证明它具有持久的威力。然而在它的原出处，也只不过是一种对以东人进行大屠杀的特大庆祝。以东人遭到痛恨是因为在后来的《旧约》时期，他们开始向犹大的领地推进了。以利亚逃离巴力的祭司们的故事说明他是怎么听到地震、雷和火的声音的，在这些声音过去以后仍有“微小的声音”在说话(《列王纪上》19:12)。而且，在上下文中，这微小的声音只告诉他不要担心，因为在北以色列所有巴力的追随者到时候一定会被杀戮。但是这段绝妙的话语早就从这语境中飞出去，到了许多新的语境中，即那些给人类的状态以尊严而不是仅仅反映其偏见的语境。共鸣的原则并不限制在话语中，希腊和以色列这两个小国家，不论我们是否看到过它们，它们在地理方面的极细微的细节已深深地印在了我们的脑海里，成了我们自己想象世界的地图的一部分。

如果，首先没有原文的语境，其次又没有从原来的语境中离散出去的能力，这种共鸣是不可能产生的。因而，我们一直在探讨的圣经中的语境的统一是作为其真实结构的基础而存在着的。圣经包括各种丰富的材料，使这些材料结合在一起的统一的力不可能是坚持教义或逻辑的刻板的力，这样的力在文化的重压下会被摧毁，而是由建立在隐喻基础上的、想象的统一形成的更富有弹性的力。我们已了解，隐喻是一种对各种各样事物的认同，不是虚假的、一切细节都相同的、千篇一律的统一一致。我们较早就注意到了这一点与《旧约》先知以及《新约》的使徒的权威有关。先知们传递的信息导致他们的同代人把他们视为叛徒、蠢人或疯子。以西结谴责了那些说“自己的”预言的假先知们(13:2)，但以西结自己向我们描述的似乎是一个极度神经质的上帝，他不停地拚命惩罚他自己的人民，为的

① “骚动的根源”，the Grapes of Wrath，典出圣经《启示录》，又可译为“愤怒的葡萄”，美国小说家斯坦贝克即以此为其一部代表作的书名。

是让自己相信他自己确实存在。例如，他说他蓄意使以色列律法和仪规受到玷污，鼓励以色列人进行人祭，"使他们知道我是耶和华"(《以西结书》20:26)。此时甚至以西结也不抱指望了，他对上帝抗辩说他的听众会说他只不过是一个比喻的制造者。(20:49) 但"比喻"这个词很重要，因为它表明我们应该超出对教义的坚持，而在更宽广的领域里寻找准则。

在《新约》中，保罗常要求人们注意《福音书》所讲述的常识受到粗暴践踏。对受过传统教育的人，不论是犹太人还是希利尼人，这只是迷信或异端邪说(《哥林多前书》1:23)。个人的保证也同样是如此，譬如，说我们与一位权威的发言人有来往。保罗应该对非斯都说(《使徒行传》26:25)，"我不是癫狂"；"(我们)其实不是醉了"。彼得说，(《使徒行传》2:15)"因为时候刚到巳初。"这些辩白也许与这样的事实有关：许多类似歇斯底里的现象，例如"说方言"等，似乎是早期基督教聚会的特点，而保罗对它们非常地注意。他没有指责，而是尖刻地说他宁可用悟性说五句教导人的话，强如说上万句没有教导意义的方言(《哥林多前书》14:19)。正如我们注意到的，他把信心的"程度"看成是说预言的标准(《罗马书》12:6)。对于保罗来说，《福音书》所具有的统一一致，似乎是临时抵制完全脱离其来源的离散式发展。典型的例子是"检验文本"的混乱，孤立的句子具有了，譬如说，像癌变似的活力，破坏了这些句子所处的语境的完整性。但是像其它形式的神话统一体一样，在统一一致的概念上我们只能走这么远。

布莱克的诗"天真的预言"主要是由这种普通型的格言组成：

> 使牛愤怒的人，
> 将永不会为女人所爱。

我们立即会说这是胡扯：对动物的残忍或许应该使女人对他很反

感，但是肯定无法证明事实上确实如此。布莱克会说他从未想要这样的说法适用于普通的经历：它们的确切的意思就是如诗里所说的，即天真的预言，说的是理想的或天堂的世界．在这样的世界里虐待动物的人实际上确实再也不会为人所爱或佩服。这个天真预言的概念对于圣经的不连续的警句式的文体是很有用的。我们早先曾说过，当《旧约》律法中对死刑和战争制定条款时，断然的戒律“你们不可杀人”就是我们听到的最清晰的权威的声音。它作为一条戒律还不如作为一个对理想世界的想象来得重要。在这个理想世界中，人不会杀人，或许甚至不能杀人。同样，耶稣所做的告诫有许多是在召唤一个与我们生存的世界完全不同的世界，因而我们会发现用这些告诫作为实践的引导是不实际的，或者是过于夸张。然而，这些告诫不是直接指导实践的，而是“天真的”世界的想象中的组成部分，而且这种想象才是实践的引导。这个想象的基础就是爱上帝，爱邻居的戒律；如果我们说爱是不能被命令的，那么我们就是在说一个完全不同的生存法则。

例如，在莎士比亚剧作中存在的离散因素，使他从单纯的诗人变为我们自己想象生活的一个方面，这种离散因素的含义是：对文学技艺的关注有时是可以被超越的，即超越对设计的统一一致的关注。这种设计可以使艺术形成自己的感染力，然而它自身又表现出人类的局限性。克尔恺郭尔把使徒和天才进行对照也许是正确的；当然伟大的诗人或作曲家的高度专业化的技巧看来与马太或约翰的作品处于完全不同的世界。但是不论马太或约翰离开文学批评的常规考虑有多远，他们都深深地关注将信息让人们接受；而且经验将会很快使他们明白，如果他们还没有了解的话，准确性才能将信息传递，而模棱两可或漫不经心是传递不了的。不可能再回到这样的观点：被传递的信息仅仅是文字符号，而且将在同一水平上被接受。如果我们坚持认为圣经“不仅”是一部文学著作，我们至少应该牢牢抓住“不仅”这个词，并且设法弄明白它的含义。

我认为它的意义是，我们必须再讨论有关"一词多义"这一传统的但仍然受忽视的理论。阅读中最通常的经历是在同一的词语结构里又进一步发现了它的意义。这种感觉近似于"还可以从中得到更多"或者，对我们特别欣赏的内容，我们可以说每次阅读时都有新的收获。这种"新的"收获未必是以前忽视的，而很有可能得之于我们经历的新语境。其含义是：当我们开始阅读时，某种逻辑论证过程开始展开，于是对所阅读内容的任何已知的理解都成了一系列理解阶段的一个部分。

在中世纪，这些理解阶段被划分成若干个确定的模式，开始是字面的或直接的意义，然后是一系列深入的意义，通常是三层，包括字面意义在内共四层。但丁就整个结构的最熟悉的形式为我们做了简明有用的概括：[9]

> 为了阐述我们要表达的意思，就要让人知道作品的意思不是很简单的，而相反可以称是多义的，即不止一层意思。因为我们通过措辞所得到的是一层意思，而通过措辞所表示的事物，我们得到的是又一层意思；前一种是字面的，而后一种是寓意的或神秘的。为了更好地说明，可以考虑将下面的诗句用这种模式处理："以色列出了埃及，雅各家离开说异言之民。那时犹大为主的圣所，以色列为他所治理的国度。"
>
> 如果我们只审视措辞，那么呈现在我们面前的是摩西时代以色列的儿女出埃及的事件；如果我们考虑寓意，就是基督对我们的救赎；如果从道德意义考虑，呈现的是灵魂从因罪恶而受的苦难中转化到受到上帝的恩典；如果进行神秘释意，那么呈现给我们的是神赐的灵魂摆脱了因堕落而受奴役的状态，走向永恒荣耀的自由。
>
> 尽管这些神秘意义每一种都有特定的表露，它们全都可以称作是寓意的，因为它们与文字上的和历史的不同。寓意一词

(allegory)源自希腊词 aileon，其意思与拉丁词 alienum(别人的东西，不相干的东西)和 diversum (不同的，相反的)相同。

但丁以《诗篇》(114:1－2) 中的诗句作为他正在谈的话题——他自己的《神曲》——的例子。这就是说，多重含义是所有很严肃作品的特征，而且圣经就是一个严肃作品的典范。后来有人反对以这种方式来阅读圣经，用密尔顿常说的话来表示就是"圣经中的文章都不可以阐释成多义的。"[10]这说明有人对 polysemous(多义的)一词的隐喻可能产生了误解。对但丁来说，"多义的"并不是真正指有多种意思，表示在阅读文章时所确定的意思完全是相对的，也不是添加一系列不同的理解内容，使我们的理解水平能像学校升级那样逐级提高。它所表示的只是一个单一的过程，使理解越来越微妙，产生越来越多的内涵。不是意思不同，而是在连续的意义中得到不同的深度与更宽的语境，像从一粒种子里发芽长成一个植物一样。

上面我们刚刚用到的"很严肃的"这一短语是与以下事实相关联的：在我们从事批评的经验中，一些文字结构不断地对发展中的批评论述作出响应，而另一些似乎比较不易做出反应，至少在我们正在运用的这种词的参照意义上来说是如此。例如，侦探故事，在我们初次发现了谋杀者是谁之后，我们可能不想再花很多时间研究下去。此时，我们可能被诱入价值判断的巫婆屋中去，放弃了整个的探求。价值判断是从我们两方面的经历中得出的一种可能的虽不是必然的推断：一是我们经历到的不断反映的事实，二是随着对作品的理解，作品本身不断发展使我们经历的感受。但是由价值判断而产生的等级体系，是一种以我们认为我们已经掌握的知识为基础的幻象，一种以为我们已走上了不断发现之路的幻觉形式。

多义是单一过程的发展，像黑格尔在《现象学》一书中所描述的过程。我之所以提到《现象学》这部著作，是因为在我看来黑格尔在这本书中所爬的梯子也包含了多义的理论，而且也可以从中了解老

的中世纪四层序列的新表达式。黑格尔哲学探求的英雄是一种概念(Begriff)，它像《奥德赛》中的尤利西斯一样，最初出场时在未被人认出的、几乎是看不见的伪装下，是一个介于主体和客体之间的中间状态，而结束时取代了整个假象成为毫无争议的国王。但是这个“概念”除了它自身的文字表达式外，几乎无法存在：也就是说它是以这种方式扩展的某种文字的东西。因此这个《现象学》，除了其它的意义外，是有关文字如何表现的一般理论。甚至黑格尔所用的词“举起、拾起”(Aufhebung)里还保持了“水平”(levels)的老隐喻。黑格尔通过辩证法要表示的既不是任何可以还原成一个独创公式的概念，像他常常爱用的“主题一反题一合题”那样的概念，也不是任何可以加以预言的概念。这是一种复杂得多的理解运作形式，要将它与其自身不同之物或相反之物结合起来理解，先否定自身，而又越过这种否定进入一个新的阶段，在更宽的语境里保留其自身的精髓，像蝶蛹或甲壳虫蛹抛弃已经不再适用的壳那样，抛弃那已经完结的阶段。

但丁所描述的过程也是辩证的，也具有不停地运动的意思。可以说，在每个阶段，都深入发展，然后又走出前一阶段进入一个新的阶段。因此，引用的《诗篇》中的那段诗，按照但丁的看法，说的是发生在摩西时代的出埃及的历史。但是对但丁来说《旧约》中的历史不同于任何别的历史，因为这是上帝安排的通过基督出现所明确揭示的事物的类型或象征。于是，由于它的语境，我们对这一历史事件的理解进一步发展成为：它是基督对世界赎救的类型。基督带领人类摆脱奴役，就像摩西带领以色列人摆脱在埃及境内的奴役一样。即使如此，理解到出埃及与基督的作用之间的关系也是没有什么用的，除非我们将此应用于我们的生命，并且因此而能把这些生命转变成对基督的类比或模仿，称为基督的生命。这就将我们带到了道德层面，即信仰渗透于行动和行为的层面。但这样一种生命，不论它本身多么值得向往，也只有当用非常神圣的态度来看待它，

把它的语境理解为是一种我们结束世俗生命之后，将在永恒中生存的一种生命模式时，才能完全被理解。

在但丁体系的每一个阶段，对圣经的理解形成了整个人类活动状态的核心。字面水平——听到圣言，看到圣经经文——处于感觉经历活动的中心，这是一切知识的基础；寓意水平是处于沉思默想推理的中心，把周围世界看成是客观的，因而是表露推理所能阐释的事物的意象或类型；而道德水平或第三层面是信仰的层面，它超越了而且也实现了推理；最后，神秘释意水平是处于使信仰应验的极乐幻象的中心。

这种体系是一个合乎逻辑的、顺理成章的体系。但是如果我们考虑采用它作为当代批评的基础，不论是对圣经或是对别的什么进行批评的话，这个体系本身有两个特征会使我们产生犹豫。首先，但丁的体系假定对圣经的一种阐释是唯一正确的，这一阐释已经完全为中世纪天主教所吸收。在这个基础上是不可能与世界观完全不同的人对话的，而且这就自然限制了它在我们时代的用途。在但丁所处的历史背景下，对圣经的这种看法当然是不可避免的，就其内容本身也是可以理解的。但这是一种将圣经的研究纳入教会管辖的圣事体制中去的观点，这个体制伸向了人类生活的这种形式以及每种可能存在的别的形式。在这样的背景下，不带偏见的、公正的因素是无法存在的。当然基督教对公正是存在着传统的偏见的，存在着一种强烈的倾向，认为在某些时候，为了已作的承诺必须放弃公正，就像处在克尔恺郭尔所说的非此即彼的困境时一样。然而，可以想见这里也可能存在着一个新的认识，即克尔恺郭尔的非此即彼的困境也是可以超越的，因此从根本上说也是可以保留的。

第二点，我们可以看出，在但丁的四个阶段中的每一个阶段，在对实际的文字结构中的词语进行研究时，圣经本身也就从属于别的被认为是更加现实的事物。同样，这个更现实的事物总是成为词语之外的事物，并被认为高于词语。于是，对但丁来说，字面的意思

就是我们称之为通俗的意思，是通过词语对实际事件以及在这些事件外部的事物所作的“真实的”表述。但丁在此处以及在《飨宴》中类似的一段话中的说法，表明在他考虑应用“字面的”这个词时并不是很轻易的。他告诉我们他自己的《神曲》的字面意义是死后灵魂的状况，从任何描写的意义上来说，这几乎不可能是字面的。但是在他那个时代，在研究圣经时，放弃这个关于字面意思的基础是不慎重的，或许甚至是不可能的。不论怎么说，在但丁的体系中，在所有其它的几个层面上，字面意义都实行了外化或具体化。在寓意层面，词语从属于有关基督对世界的作用的历史事件；在道德层面，词语从属于我们以个人存在为基础的活动；在神秘意义层面，词语从属于我们死后在天堂所享受的实际生活。在每一个层面上，词语只是用来作为工具，作为现实、思想、活动以及存在的伺服机构。这个体系本身能够为人所理解，但是一本以圣经的方式来谈论“圣言”的书，推断来说，很可能对词语与事物之间的关系会有不同的态度。

一位哲学家，像黑格尔，会很自然地以这个概念开始多义扩展，而以绝对的知识结束。一位文学批评家可以做类似我在《批评的解剖》一书中所简单尝试过的事：以“象征”或诗体表达单位开始，以文字的体系结束，在这个体系中，象征变成了单子，然而是与所有其它的单子相互渗透的。但丁从某种意义上说是随机地从圣经中摘取一行诗开始的，面以整个中世纪的信仰与幻象结构结束的。在对我们这一部分的研究进行概括和归纳时，我们现在的程序会较接近但丁的作法，但是在与但丁的字面意义不同的基础上开始，而且避免他那种将词语从属于各种非字面的“现实”的作法。像这样一本导论性的、探讨性的书几乎不可能做结论，但它又必须有结尾；那么就用对多义理论的简要概括，就它对圣经文学研究方法的影响，把我们引到结束吧。

在本书的第一部分，已就前两个层次进行了一定的讨论。字面上来说，圣经是一部浩瀚的神话，是从创世到启示这整个时期的叙

事，是由一系列反复出现的意象组成的统一体。这些意象"凝结"成为一个单一的隐喻群，所有的隐喻都认同于弥赛亚的肉身，这人就是所有的人，这整个的"道"就是一个"道"，这是一粒沙又是整个世界。我们也探讨了对这个现实的一系列的表现形式，每一个表现形式都是一个比它的前者更明确的阶段。首先是创世，它不是一个陌生混沌的自然环境，而是心灵意识到的有序的结构。接着出现的是摆脱暴虐和剥削的人类生活的变革景象。然后是使社会存在下去的有关仪规、道德以及天罚的法典。接下来是智慧或是由智慧产生的对完整的连续生活的认识。之后就是预言，或对于人处于他的初始身份与最终身份之间某处的幻象。《福音书》和启示作品谈到了一种在将来不再有意义的现在，就像《新约》对《旧约》的看法一样，但是是一个过去与将来都绕着转的现在时刻。

这个序列与圣经的最显著的特点之一相关联：它的自我再创造的能力。十诫构成的方式与不同的叙事内容交织在一起，形成了对以色列文化早期历史的高度自觉的回顾，譬如从引用早期的诗文中我们就很清楚地看出这一点。此外，还有以下特点：如《历代志》对《撒母耳记》和《列王纪》的再创造，在《诗篇》中有多处(例如《钦定译本》78和106)以及在《智慧书》中均有对出埃及经历的再创造，后期受奴役与被流放与前期的一模一样。所有这些，对基督教圣经的读者来说，以在《新约》中完全重构《旧约》而达到顶峰。对《新约》的某些特征，我们已经试图进行了探讨。从理解的一个"层面"辩证地发展到另一个层面，看来要到圣经自身的结构中去才能形成。圣经自身的结构通过读者再创造它的自我意识，而且随着读者的阅读，终会逐渐加强，到达我认为无可比拟的程度。我们也无法把圣经追溯到它没有这么作的时候。应当承认《新约》中的 Word of God (意为：圣经；道；圣子，基督)是 word 一词的特殊的应用，但是，正如我们一向坚持认为的那样，这与该词的许多较通常的用法是有关联的，并且被认为是强有力的辩证法(《希伯来书》4:12)，对于解决经

历中的种种迷惑不解以及重新塑造头脑中的幻象结构都是必不可少的。

《箴言》(9) 对比了智慧女人和愚昧女人。她们两人开始高声叫卖时都是说:“谁是愚昧的人,可以转到这里来!”但是智慧女人提供圣餐面包与酒,以及一个有七根智慧柱子的圣所,而愚昧女人却说:“偷来的酒水是甜的,暗吃的饼是好的。”我猜想这些隐喻的女人——她们代表智慧和愚昧而不是普通的告诫不要堕落,也分别与语言的应用和滥用有很大关系。除了偷来的东西,没有任何东西可以暗暗地占有,那位愚昧的女人求助的简单是一种过分简单化的粗俗言语,混杂着惊恐,焦虑,压抑,偏见,以及使文字体系支离破碎的社会限制。这样的使用语言方法建立起了预制的文字结构,它们能够把任何与现实进行斗争的企图用一种随口说出的含混不清的话来表示。在转移注意力时机敏地使用语言导致了宗教传统对词语不清的膜拜,甚至到了写书时也用不能充分表达的词语来叙述真正的经历的地步。在有限程度上,这一切都是合适的。但是从用词语退到某种用姿势表示的身体语言,或用类似的形式以回避用文字来表示内涵的认识,这些做法都是无益的花招。智慧的女人求助的是原始的与现实有关联的意识冲动,这种冲动常常通过最简单的语言模式,例如隐喻,释放出来。但是由于充满智慧,她懂得转变意识与变换语言是永远不能分隔开来的。

我们开始研究这“字面的”神话和隐喻的圣经,这是词语的向心的主体部分,我们仅仅把它当作我们最基本的资料。圣经是一本写出来的书,与这一事实相关的两个原则在我看来是特别重要的。首先,批评的理论,特别是在近二十年内,一直非常强调圣经文本的本体论的地位,强调圣经涉及它自身及读者思想,圣经的意思涉及作者的意图,它的明确的陈述,含蓄的陈述,以及读者的阐释。如果我可以从所有这些之中挑出与我们目前的争论最有关系的原则的话,我们也许可以说每一个文本都是它自身文本的类型。它的反型

在读者的头脑中开始不是简单的接受，而是展开一个长时间的、复杂的辩证过程。用布莱克的比喻来说，是把线的一端绕成一个球。[11]我提到的读者当然指来自一个社团的读者群，其中批评家和学者是少数，只有他们仅仅研究意义的第二层面。

我们早些时候谈过过去的的教会，我们称为天主教或新教或类似的教会，它们总是习惯于把自己说成是圣经叙事和意象的反型。他们这是为了声称：这就是我们重要的启示所表示的真正意义，你们就应该这样来理解它。这样一些信仰体系，不论多么打动人或仍然多么有用，对于我们现在几乎不可能有权威性，因为它们太受制于当时居支配地位的语言发展阶段，不论是转喻阶段还是描述阶段。只有重新考虑语言以及语言所产生的所有结构，包括文学结构，并且将圣经作为这种重新考虑的一个组成部分时，才可能实现对圣经的重新考虑。我们希望在这样的背景下，这样一种重新考虑的目的应是一种试探性的。它不是指向信仰的终点，而是指向开放的思想界，指向博爱——这是比信仰有更大共同性的鼓舞人的原则。我希望下面的内容能把这一点说得更清楚。

当然，在重新考虑语言时会遇到许多的陷阱。最近有一部批评研究著述，题目是《语言的牢房》①。题目本身就提出了关于陷阱的警告。但是这个题目是出自尼采的一篇文章，文中提到"对我们所认为的局限是否真正是局限的怀疑。"这是一种具有创造性的置疑。不论尼采是否想这么做，它可以使我们超越辩证法自身的局限，进入对语言和灵魂的无限的认同，而灵魂据说是从死了的肉身中升起的。

其次，在这本书中以及其它地方，我们常常注意到书本与魔法之间长期存在的联系，以及在克制魔法或至少是克制其实际的目标

---

① 《语言的牢房》，美国学者詹姆逊所著。

时，诗人开始冲动的方式。卡利班[1]说，"要是普洛斯彼罗[2]失去了他的书，他就是一个跟我差不多的大傻瓜。"早些时候我们曾谈到对神透特——根据柏拉图的《斐德罗篇》他是文字的发明者——进行批评的人，谈到他们担心他的这个技艺会使社会大大削弱记忆的功能。这些批评家没有意识到书面文字远不只是一个提示符号，它的作用要大得多：它可以在现在重塑过去，提供给我们的不是那熟悉的已记住的东西，而是头脑中浮现的闪耀着光芒的强烈幻象。伊丽莎白时代的批评家从时序女神霍莉那里拿来的短语"ut pictura poesis"（诗是会说话的图象）主要就是指在读与写过程中自发产生幻象这一特点。

魔法的主要目标是控制灵魂，其形式为控制灵魂的时间与空间。通过念咒语在时间上控制灵魂，使他们按照一定的方式行动，约束他们不能按其它的方式行动；通过用具有魔法的圈来控制他们的空间，使他们保持一定的距离。当我们将这个过程现实的一面抽象起来时，我们可以看出这种魔法企图更加强烈地使"此时""此地"的时空中心成为现实。当我们将这一同样的过程用于读者在读文本时的再创造时，受控制的灵魂就是读者自己的作用。

然后这个"字面的"神话和隐喻的圣经，和其相对物或世俗的知识结合起来，这世俗的知识即处于圣经以外但又是圣经不断指向的概念与历史，圣经之所以指向这个世俗世界是因为它是从这个世界发展起来的，而不是因为圣经把它看成是为圣经自身在建立标准。然而圣经是作为像别的书一样的一本书来到我们面前的，肯定不会不受人的情感以及派别偏见的局限，肯定不会不受原文中的讹误的局限。实际上，我们几乎可以说凡书会犯的毛病，圣经时不时地已经犯了。密尔顿说，"很难推测上帝在给予《新约》这样捉摸不定和多

---

① 卡利班，莎剧《暴风雨》中丑陋凶残的奴仆。

② 普洛斯彼罗，《暴风雨》中被篡了位的米兰大公，后用魔法复得地位和财产。

种多样的保护时，用意是什么。"[12]——这句话对于《旧约》也几乎同样是适用的。

在意义的这个层面上，组织原则是一种我们称为费尔巴哈的原则：人在自己的想象中创造了神。这是不同的宗教相互应用的一条原则：任何一个具体宗教的信徒所能说的就是所有别的宗教都是人造出来的。因此艾略特的《磐石》把人说成是发明了更高的宗教，尽管《磐石》，一部为教会筹集资金而写的露天历史剧，其语境已经讲清楚：像"目前的公司不包括在内"这样的补救性的话必须要观众理解。世俗的知识结构，就其对圣经的影响而言，不仅是圣经在人文背景方面的根，而且还显示了人类为了统一世界所进行的斗争。我们认为这种统一的需要表明人类的思维、人类的统一以及同一事物的有限存在方面都有局限性 。

下面再转而讨论辩证法，这就把我们带回到我们一直称为的王室隐喻，而且现在或许该把王室隐喻也看成为更像是一个实在的普遍行为模式了。这是将每个类别，包括人类的个体都看成是构成一个实体的观念，这与其说是一个概念不如说是一个行为准则。我们认为这是否真实在实际生活中无关紧要，重要的是决心使它成为真实，使生活中个体与类别仿佛成为一个同一体。

我们把对圣经作为一本书的"字面意义的"理解与我们其它方面的知识，特别是在历史与文化方面有关圣经的"背景"知识联系起来，就会引起演绎推理，很快开始从知识理解的层面进入存在的层面，从但丁的"寓意的"意义到达他的"道德"意义，从克尔恺郭尔的"此面"到达他的"彼面"。这样一种强化过程 ，不论与圣经有什么关系，都把 我们从知识引向行为准则，从研究大量的有趣的事物和事实所得到的美学享受引向克尔恺郭尔所称的道德自由。这种视角的转化使我们开始考虑"信仰"这个词。

对这个词有两点考虑：首先(这是我经常反复提到的一点)，看来有两个层次的信仰：公开宣称的信仰——我们相信我们所说，相

信我们所想，相信我们所信——以及我们的行动所表明的信仰。自称的信仰基本上是对一个具体的社团忠诚与坚信的一种陈述。自称有一种信仰就是认定自己是一位论派、托洛茨基分子、道教徒或什叶派穆斯林等等。除了信仰而外，就是有这种信念：我们的一切积极行为都表现出我们的真正信仰。对于高度完善的人，自称的信仰与实际的信仰差不多是完全一致的，而事实上他们通常不完全一致未必是虚假的表现，而只是由于人的弱点或理论上的欠缺。甚至保罗都说他的行动并不总是符合他所讲的戒律。

其次，宣称的信仰本身天生就是攻击性的。我曾在别处举过一个例子，一位西班牙人与一位土耳其人在战斗中相遇。双方谁也不知道对方的宗教信仰，但双方均坚信对方的信仰完全是不对的，而且准备为信仰去战死。我们可以把这只看作是斯威夫特观点的一个例子，他说：人类有足够的宗教来相互恨，而没有足够的宗教来相互爱。但是即使在理论与实践高度一致的情况下，信仰仍然是好斗的，仍然是如保罗所作的那样以铠甲和武器为象征的。信仰的核心是路德所说的“我站在这儿”(Hier stehe ich)，是在面临死亡时对自己在时空的某个位置的确认。

这种好斗的信仰力求毫不受怀疑，就像在战斗中的士兵，要把一切对他自己国家事业正义性的怀疑完全从脑中清除掉一样。信仰的体系通常是统一完整的结构，因而也就反过来反映出人的思想的局限。人类的神学体系认为应该送太多的人去地狱，只是为了使上帝的行动保持合乎逻辑的一致。而上帝以略带讥讽的口吻对约拿说，有时不一致会是一个更好的原则。人的神学体系是几乎无法和这样的上帝打交道的。上帝对约拿说：

> 何况这尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二万多人，并有许多牲畜；我岂能不爱惜呢？　　(《约拿书》4:11)

现在我们回到巴别塔——这塔的建造产生了语言混乱——和"清洁的语言"(《西番雅书》3:9)，或者说为新时代所赐的口才(《使徒行传》2:4)，看一看两者之间形成的对照。在这里有一点是值得注意的，一种信仰体系好像成了巴别塔的一部分，这是一种充满竞争、相互无法理解、没有明确事实为基础的主张。对于所有那些与不可知论或病态的认识论有关的武断的思想体系，不管这个信仰体系是建立在相信它还是否定它的基础上，情况都是如此。思想是要扩展的，要走出信奉者和怀疑论者的封闭的堡垒，扩展到想象的共同体之中。

这时我们意识到信仰也有其辩证的对立面，而且必定以某种方式与它结合在一起。于是怀疑不再是信仰的敌人，而是成了它的补充。我们看出信仰的真正敌人不是怀疑，而是思想上的麻木不仁，搞不清楚所有这些紧张不安是为什么。产生怀疑的根本是死亡的完全虚无。死亡是一个平均剂，不是因为人人都要死，而是因为没有人知道死意味着什么。因而，要进入意义的最后的层面，对死亡作出神秘释意，就必须面对一个问题：在死亡的对岸存在着什么？我们不能简单地从文化角度回答说：是那些在我们的文化遗产中，现在已经死去的人所生产的一切。因为这只是第二层面的答案。在第三层面或存在的层面，这个问题就变成了：在我们自己死亡的对岸存在着什么？

所有这些问题通常都被说成仅仅是信仰的延伸，而且是以这样的形式出现：死后会怎么样呢？或者死亡的另一边是什么？这些是分别来自时间与空间的隐喻：语言仍然拥有它惯常的隐喻，甚至在这些隐喻显然不适用时仍能如此。从这个角度来看，在死亡的对岸存在的通常就是应许死后进入天堂或是警告死后入地狱，在那里有一种像自我的某种东西保留了下来，存在于某种像永恒时间和某种像地点的状态中。经过所有世纪的圣事过程之后，这整个的主体看来会像以往一样任人掠夺：我此时只关心具有人的想象力的学生会

合理地要求分享的那个份额。

保罗谈到启蒙的时刻(《哥林多后书》12)，其中有两点特别引人注目。第一，一种实在的自我感完全地消失，以致他几乎无法说清是他自己的经历还是别人的经历——“我是另一个人”，正如兰波所说。保罗在把他的经历作为仿佛是自己的经历来谈时，他甚至对这种“自夸”表示了歉意。第二，他不能确定他是在自己的“身内”或是“身外”，或者是否这种差别真有什么关系。他觉得有点不大情愿强调此经历，毫无疑问主要是因为他有强烈的改革倾向：他要整个世界觉醒。个人的启蒙是有作用的，主要是因为这会有感染力，但不能进行交流就不可能有感染力。按照《钦定译本》，他听到了“无法言传的话”，“由人说出是不合法的”。然而，这一经历似乎是一种新的语言经历，而他听到了，并且也在一定程度上理解了，但无法翻译成各种普通的语言。这里强调的是他无力使之明白易懂，而不是强调禁止他这么做。

然而我们或许可以隐隐约约地看见某种对说这种语言的限制。对此我们归结两点看法。首先，虽然“神的道”在《新约》中被描写成是一把能切能割的双刃剑(《希伯来书》4:12及其它)。在这样的语境中，几乎不可能是指我们谈到的那种黑格尔的辩证法，按照那种辩证法，每一种陈述都包含有它自身的对立面。它最终所分割的倒是生的世界与死的世界，而且只有通过一种摆脱了争论与辩驳的语言才能实现。圣经所用的语言，简言之，是爱的语言。正像保罗在一段比上而引用过的更光辉灿烂的文章(《哥多林前书》13:8)中提示我们的那样，爱很可能比起大多数的交流形式更有生命力。

凡有爱的地方就可能有性别象征。圣经的基督福音布道修辞是欢迎与可亲的修辞，由一位象征男性的上帝对一位象征女性的读者宣讲。另一种表现形式是人具有想象反映的驱体，就像我们在文学和艺术中所具有的一样。在文学与艺术中，语言完全是想象的，因而也是假设的。想象的结果似乎象征性地成为女性，即缪斯的女儿。

然而或许只有通过研究由人的想象产生的结果，我们才能与越过信仰的幻象层面建立起真正的联系。因为这种幻象至少是所有严肃宗教所具有的特征，它使得这些宗教与人类的文化和想象力的成果联系起来，而想象的局限是可以想象到的但不是实际存在的。

第二，现在我们正又一次接近于我们一向称之为合法的观点的边缘，它以神和人相对照，造物主与创造物相对照。一旦我们开始怀疑，再用尼采的话来说，我们所看到的局限是否真是局限时，我们发现自己对传统的基督教的"原罪"说也理解不清楚。原罪说认为自从亚当堕落以来，人类的生活就一直在遭受内在已有的惰性之苦，没有神的帮助人类永远不能结束这种命运，而这种帮助只能是外界的或客观的。从我们目前的观点来看，我们可以把原罪说更精确地说成是人类对自由的惧怕，是对自由所带来的原则与责任的怨恨。

因此，在密尔顿(我之所以如此频繁地提到他，是因为他在西方世俗文化与圣经文化相结合的历史中是最有意义的例子之一)的著作里，认为福音书带给人类的主要是自由。但是在密尔顿看来，人类没有，也不可能"天生地"要自由：人类得到自由只是因为上帝要给他以自由。人类本能的要求是跌回到主人－奴隶的两重性，而创造物－造物主的两重性也许是它的一个反映。《失乐园》再次讲了亚当堕落的故事，按照密尔顿的观点，除了别的方面以外，说明了清教徒改革的失败。自那时以来许多其它的改革也以完全同样的方式失败了，看来有许多历史事实证明了密尔顿的观点。但是或许圣经在西方文化中的影响史可以让我们懂得的，远不止是有关精神力量的真正失败从何处开始这样的话题。

人类在社会与宗教机构的周围不断地建造忧虑的结构，像网格球顶结构。[13]如果密尔顿认为圣经是人类的自由宣言的观点是有些道理的话，我们应期望用一种可以摧毁这些结构使之无法修复，并且让真正的空气与阳光进来的语言来写圣经。但是忧虑当然很擅长

曲解语言。古英语里有一个嘲讽的谜语，(至少，我不能肯定它的一连串的意象是否纯属偶然。)开始是这样的：

> 一个敌人剥夺了我的生命，抽走了我的力量，然后把我浸入水中，再把我从水中拎出来，放在阳光下，很快我所有的头发都脱落了。

谜底是"书"，特别是圣经的手抄本。这个谜语间接地说明了在谜语作者的时代制备一本手抄本的方法，似乎也涉及了《士师记》(16:17—22)中有关剃掉参孙头发的故事。人类对像圣经这样一部伟大的文化成果通常的反应是，用非利人对待参孙的做法去对待它：使它丧失能力，然后把它锁进一间磨坊，来碾碎我们的敌对心理和偏见。但是或许它的头发，像参孙的头发一样，即使在那儿也会再长出来的。

注 释

〔1〕见约瑟夫斯《关于阿匹翁(Apion)》ii,15。

〔2〕有关《路加福音》这方面的任何看法学者们都会或是赞同或是反对。但无可辩驳的事实是：《路加福音》是三部"对观"福音书之一，而这三部书既相互关联又相互有别，这就足以使我形成自己的观点。

〔3〕见弗朗西斯·耶兹《布鲁诺和赫耳墨斯传统》(1964)，第1章。

〔4〕同第六章注18，xx，270。

〔5〕见奥突·伊斯菲尔德《旧约：导论》(英译本，1965)，第1部，第ii节。

〔6〕"选段"(pericope)一词并不常用于这么广泛的意义(除了《约翰福音》8:1—11)，但"范例"(paradigm)一词在英语中又有许多别的意义，因此用一个意义较广的词的好处是不必再去作进一步的分类。我想，用"选段"一词来解决这个叙事的技术问题可以免去一些麻烦。

〔7〕见马丁·第比留斯《从传统到福音书》(英译本，1934)，第8章。

〔8〕见肯尼斯·瓦克尔《古尔捷耶夫学说研究》(1957)，第8章。

〔9〕见但丁《书信集》X,《致康·格兰第》。在《飨宴》II，i中也有十分类似的一段。但丁从《诗篇》中所引的诗句用于《炼狱》ii，46。

〔10〕见密尔顿《基督教义》，I，xxx。

〔11〕见布莱克《耶路撒冷》，77。

〔12〕同注10。

〔13〕这个说法完全是修辞学的想象，不含有对富勒先生的这种建筑设计的非议。